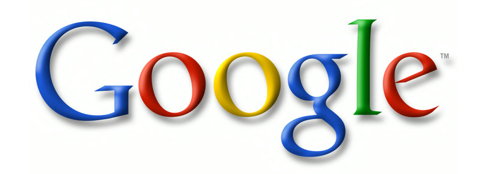




Indische Studien.

Beiträge für die Kunde des indischen Alterthums.

Im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

DR. ALBRECHT WEBER.

Professor e. o. des Sanskrit an der Universität zu Berlin, Mitglied der Königl. Akademie der Wissenschaften daselbst, auswärtigem Mitglied der Königl. Bairischen Akademie der Wissenschaften in München und der Société Asiatique in Paris, Ehrenmitglied der Asiatic Society of Bengal in Calcutta und der Société d'Ethnographie Orientale et Américaine in Paris, corresp. Mitglied der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg und der American Oriental Society, ordentlichem Mitglied der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft und der historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig.

Mit Unterstützung der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Neunter Band.



Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1865.



Inhalt.

Berichtigungen und Nachträge.

Pag. 5. not. 3. Vgl. noch Vs. 32, 9. Ath. 2, 1. 2. — 16, 9 lies: asita. — 39, 13—24 Unter den 79 Athemzügen für die Minute könnten etwa die Herzschläge gemeint sein, deren Zahl bei Erwachsenen in einer Minute sich auf 60—70—80 beläuft (Bock). Die in Anquetil's Zusatz enthaltene Angabe indefs, welche die ganze Zahl auf die 5 prâṇa vertheilt, so dafs ein jeder nur 15 Mal in der Minute durch die sushumṇâ-Ader geht, kann sich in der That nur auf die Athemzüge beziehen. „Erwachsene athmen etwa 12—20 Mal in der Minute ein" (Bock). — 64, 15 lies: pûrv. 4, 2, 10 pag. 106. — 69, 14 lies: Upanishad. — 117, 9 v. u. lies: Muttermord. — 120, 9 v. u. lies: Aitar. Brâhm. (4, 1 ff. 6, 15). — ibid. 7 v. u. lies: (Kâty. 10, 9, 26. Lâṭy. 5, 4, 24. — 121, 8 v. u. lies: und Çâñkhây. çr. 16, 15, 11. — 136, not. 1. Zu den periodischen Weltzerstörungen durch Feuer etc. vgl. Atharv. 10, 8, 39. 40. — 184, 15 lies: word asau. — 218, 8 füge hinzu: und Âçval. g. 1, 10, 23 ed. Stenzler. — ibid. 8 zu dieser Bedeutung von saktu vergl. vor Allem noch Gobh. 3, 7, 6. — 224, 7 lies: prâtaranuvâka. — ibid. 21 lies: samanvârambha. — 232, 7 lies: keineswegs speciell. — 264, 18 lies: Imperfect des Desiderativs. — 315, 1 ff. Zu den angegebenen vier Situationen vergl. die vier îryâpatha der Buddhisten (s. Petersb. Wört.), iriyâpatha im Pâli, s. z. B. Comm. zu Dhammapadam pag. 81, 19. 26 ed. Fausböll.

Berlin, 5. August 1865. A. W.

Analyse der in Anquetil du Perron's Uebersetzung enthaltenen Upanishad.

(Fortsetzung von 2,236 und Schlufs.)

40. **Barkheh soukt. Purushasûkta.** Aus dem Djejr, p. 346—50. Ein Capitel, entsprechend dem 31. adhyâya der Vâjasaneyi-Saṃhitâ in der Mâdhyandina-Schule, dem Anfang des 35. adhyâya derselben in der Kâṇva-Schule [1]). Der Kâṭhaka-Yajus enthält das Stück nicht, und der Taittirîya-Veda führt dasselbe erst in seinen Âraṇyaka-Theile (3, 12. 13) auf. Es zerfällt in zwei Abschnitte, v. 1—16 und v. 17—22. Der erste derselben findet sich im Ṛ. 10, 90 und in der Ath. Saṃhitâ 19, 6 wieder und ist bereits mehrfach behandelt und übersetzt worden, zuerst von Colebrooke, misc. ess. 1, 167 ff. 309 ff., sodann von Burnouf in der Vorrede zum ersten Bande des Bhâgavata Purâṇa pag. CXXIV—CXXXIV [2]), endlich von Muir sanskrit texts 1, 6—10. Er schildert die Entstehung der kreatürlichen Welt unter dem Bilde (resp. aus den einzelnen Theilen) eines durch die Götter veranstalteten Opfers des als deren ma-

[1]) resp. den zweiten adhyâya des rudrajapa (s. diese Stud. 2, 15), der im Mill'schen Codex von Uvaṭa's Commentar begleitet ist.

[2]) zum Behufe der Vergleichung mit einem entsprechenden Abschnitte des Bhâg. Pur. (2, 5, 35—6, 29).

terielles und seelisches Substrat dienenden **purusha**[1]), mit dessen Namen, und zwar mit dem Zusatze **nârâyaṇa**[2]), er daher auch geradezu im Ritual (Çatap. Br. 13, 6, 2, 12. Çâñkh. çr. 16, 13, 1) bezeichnet wird[3]): er ist nämlich das solenne Gebet, mit welchem die bei dem feierlichen purushamedha darzubringenden Opfermenschen, nach ihrer Befestigung an den Opferpfosten, angesprochen und geweiht werden[4]). — Auch der **zweite** Abschnitt, im Anschlufs an den ersten mit dem Namen: **uttaranârâyaṇa** benannt (Çatap. Br. 13, 6, 2, 20), wird bei demselben Opfer verwen-

---

[1]) eine Art Demiurgos, nach Çat. 12, 8, 4, 1 unter prajâpati stehend, der ihn über das richtige Opfer belehrt.

[2]) Die theologisirende Erklärung dieses Wortes durch „Menschensohn" im Petersb. Wörterbuch behagt mir nicht. Ich halte jetzt (anders als diese Stud. 2, 78) an der Manu 1, 10. Mârk. Pur. 4, 43. 47, 5 gegebenen Erklärung (âpo nârâḥ) fest, wonach nâra **Wasser** bedeutet. Für diese Bedeutung sprechen auch (s. **Kuhn** und **Schleicher** Beiträge 4, 290. 291) die Wörter nârada (offenbar eigentlich Name der Wolke = toyada, wasserspendend), nâraṃga (Orange, saftig), nârikera (Kokosnufs, desgl.). Die Wurzel ist **snâ**, *ναω* (von dessen Nebenform **snu** z. B. auch nau, navis, jetzt noch niedersächs. snau, Schnaue, herzuleiten ist): zu vergl. sind *νᾶρος, νηρος, Νηρεύς, Νηρεΐδες* (anders **Windischmann** zoroastr. Stud. p. 186). Nârâyaṇa hiefse somit eigentlich: vom Wasser stammend, und das Wasser ist hier eben das göttliche Urwasser, Schöpfungswasser, welches schon im Ṛik, besonders aber in den Brâhmaṇa durchweg als das Substrat der kreatürlichen Schöpfung erscheint (âpo ha vâ idam agra salilam evâsa), aus dem zunächst ein Ei hervorgeht, daraus nach Jahresfrist der purusha prajâpati; Çatap. 11, 1, 6, 1. 2 (theologischer ausgedrückt 14, 8, 6, 1). Oder wie es in der Taitt. S. 7, 1, 5, 1 heifst: âpo vâ idam agre salilam âsît, tasmin prajâpatir vâyur bhûtvâ 'carat, wo der prajâpati als ein über dem **Wasser** schwebender **Wind**, Hauch (vgl. den rûah elohîm, Genesis 1, 2) erscheint. Ebenso ib. 5, 6, 4, 2 (Kâṭhak. 22, 9) âpo vâ idam agre s. â., sa prajâpatiḥ pushkaraparṇe **vâto** bhûto 'lelâyat, wo auch das Lotusblatt, auf welchem nach der späteren Mythe Vishṇu resp. Brahman ruht, bereits vorliegt. — Die Verbindung des Nârâyaṇa mit Nara, resp. dieser letztere selbst, ist erst aus secundärer Etymologie entstanden. Aber auch die Verbindung des Nârâyaṇa mit Vishṇu ist offenbar eine erst secundäre, ob sie auch verhältnifsmäfsig früh sich eingestellt zu haben scheint, vermuthlich auf Grund der Vorstellung, dafs die **Sonne** (Vishṇu) im **Himmelsocean** ruht, aus dem **Wasser** hervorgeht, darin untergeht (Ait. Br. 4, 20, Çâñkh. Br. 18, 9).

[3]) Die Anukr. (des Ṛ. wie der Vs.) giebt den nârâyaṇa purusha auch als ṛishi des Hymnus an, und die Bezeichnung der Hymnen durch den Namen ihrer angeblichen Verf. ist ja die in den Brâhmaṇa herrschende Gewohnheit.

[4]) S. Zeitschr. der D. M. Ges. 13, 271.

det, am Schlusse nämlich desselben, zur Verehrung der Sonne (âditya): er findet sich nur im Taitt. Âr. (3, 13) wieder, in keinem andern vedischen Texte.

Dafs der erste Abschnitt, das purushasûktam, als Hymnus des Ṛigveda zu den spätesten Theilen desselben gehört, ist aus seinem Inhalte klar ersichtlich (vgl. Colebrooke 1, 309). Der Umstand, dafs die Sâmasaṃhitâ keinen Vers daraus in sich aufgenommen hat, ist nicht ohne Bedeutung, vergl. das von mir Acad. Vorles. pag. 63 Bemerkte. Die Naigeya-Schule derselben scheint indessen allerdings in dem ihr speciell zugehörigen siebenten prapâṭhaka des pûrvârcikam die fünf ersten Verse daraus (als 3, 3—7, s. Benfey Sâmav. pag. 271) aufgenommen zu haben [1]. Das ṛishi-Verzeichnifs derselben nennt als Verfasser den nârâyaṇa, ihn als Kâçyapa oder als Âñgirasa bezeichnend: es will dies natürlich ebenso wenig besagen, wie wenn die Anukramaṇî des Ṛik den purusha selbst als Verfasser angiebt. — Der Umfang des sûktam zu 16 Versen wird bereits durch das Çatap. Br. 13, 6, 2, 12 gewährleistet: das Taitt. Âr. hat noch zwei Verse hinzugefügt, somit deren achtzehn. Die Differenz der vier verschiedenen Recensionen ist eine sehr bedeutende, sowohl was die Anordnung und Reihenfolge der Verse, als deren Wortlaut betrifft. Am nächsten zum Ṛik stimmt das Taitt. Âr., weicht davon eigentlich nur darin ab, dafs es den funfzehnten Vers als siebenten (v. 7—14 somit als v. 8—15) aufführt, und resp. (s. eben) dem letzten Verse noch zwei [2]) im

---

[1]) Ganz sicher ist es nämlich nicht, da der Anfang nur mit sahasra markirt ist und der Ṛik noch verschiedene so beginnende Verse enthält, obschon freilich nicht gerade solche, die einem nârâyaṇa zugehören könnten.

[2]) 16ab entspricht Vs. 31, 18ab, und 17cd ebenso Vs. 31, 18cd.

Ṛik unbekannte voraufschickt, so daſs v. 16 des Ṛ. daselbst als v. 18 erscheint: in Bezug auf den Wortlaut zeigt sich, abgesehen von der verschiedenen orthographischen Schreibweise (v. 5 virâḍ, v. 11 (12) kâv ûrû pâdâv) und von der steten Sonderstellung der einzelnen pâda, nur eine wirkliche Variante, in v. 16 (18) nämlich sacante statt sacanta. Auch der Text der Vâjas. S. schlieſst sich, obschon mit mannichfachen Umstellungen der Verse und verschiedenen wichtigen Varianten, dennoch noch ziemlich genau an den Ṛik-Text an. Der Atharvan-Text dagegen ist in beiden Beziehungen überaus abweichend. Der Schluſsvers (v. 16), der seinerseits gerade noch speciell durch seine Citirung im Çatap. Br. 10, 2, 2, 2 gesichert ist, fehlt im Atharv. und ist durch einen andern ersetzt. Da die Texte jetzt sämmtlich vorliegen, so begnüge ich mich mit Gegenüberstellung der verschiedenen Reihenfolge. Die Upanishad, bei Anquetil, schlieſst sich der Reihenfolge der Vâj. S. an.

Ṛ.	T. Âr.	Vs.	Ath.	Ṛ.	T. Âr.	Vs.	Ath.
1	1	1	1	9	10	7	13
2	2	2	4	10	11	8	12
3	3	3	3	11	12	10	5
4	4	4	2	12	13	11	6
5	5	5	9	13	14	12	7
6	6	14	10	14	15	13	8
7	8	9	11	15	7	15	15
8	9	6	14	16	18	16	anders.

Im zweiten Abschnitt zeigt das Taitt. Âr. (3, 13) nicht unerhebliche Varianten zu dem Text der Vâj. S. (31, 17—22): ich habe dieselben bereits in diesen Stud. 2, 81. 82 angeführt, resp. daselbst bereits auch eine Uebersetzung dieser Verse, die sich im zehnten Buche des Taitt. Âraṇy., als Theil des ersten anuvâka der von Anquetil als Mahânârâyaṇa aufgeführten Upanishad wiederholt finden, mit-

getheilt. Der zweite Vers kehrt in der Çvetâçv. Up. 3, 8 (der zweite pâda resp. als Schlufs von Bhagavadgîtâ 8, 9) wieder. Anquetil schliefst sich auch hier an die Lesarten der Vâj. S. an.

§. 1.

1. Tausend Häupter der purusha, tausend Augen hat, tausend Füfs'. | Ueb'rall die Erde durchdringend nimmt ein er nur zehn-Finger-Raum [1]). ||

2. Der purusha ist all' dieses, was da ist und was werden soll: | er herrscht ob der Unsterblichkeit, da er (stetig) durch Nahrung wächst. ||

3. So grofs ist seine Majestät: er aber ist noch gröfser doch: | ein Fufs [2]) von ihm die Wesen all', drei Fufs im Himm'l das Ewige [3]). ||

4. Er stieg aufwärts mit drei Füfsen: ein Fufs aber von ihm blieb hier, | schritt drauf nach allen Seiten vor, zum sich-Nähr'nden, sich-nicht-Nähr'nden [4]). ||

5. Daraus [5]) gebar sich die virâj [6]), aus der virâj der purusha [7]). | Geboren breitet' er sich aus, hinter und vor der Erde hin. ||

6. [8]) Aus diesem Opf'r, dem Allopfer, entstand das

---

[1]) den Raum des Herzens? wo die Seele ruhend gedacht wird. Obwohl als Allseele das Weltall durchdringend, ist sie als Einzelseele doch in so geringem Raume eingeschlossen.

[2]) d. i. ein Viertel.

[3]) d. i. das nicht zur irdischen Entfaltung Gelangende.

[4]) d. i. zum Bewufsten und Bewufstlosen.

[5]) aus diesem zur Entfaltung bestimmten Viertel.

[6]) d. i. die als Substrat der materiellen Leiblichkeit dienende Emanation, s. Graul Bibl. Tamul. 1, 102, wo statt purushasûtra wohl purushasûkta zu lesen ist. Ueber das weibliche Geschlecht der virâj s. Ath. 8, 10, 1ff.

[7]) die Einzelseele (jîva) sowohl, als deren Gesammtheit (kûṭastha), s. Graul Bibl. Tam. 1, 108.

[8]) Die Ṛik-Reihenfolge, welche hier zunächst erst noch v. 14 folgen läfst, verdient unbedingt den Vorzug.

Opferbutterschmalz: | die windartigen [1]) Thier' er schuf, die Waldthiere, die zahmen Thier'. ||

7. Aus diesem Opf'r, dem Allopfer, die ṛic, sâman entstanden sind, || entstanden sind die Metra draus, das yajus draus enstanden ist. ||

8. Daraus entstanden sind die Rofs', all' was zwei Reihen Zähne hat: | die Rinder draus enstanden sind, Ziegen und Schaf' entstanden draus. ||

9. Dies Opfer weihten auf der Streu, den erstgebornen purusha | die Götter, opferten damit, die Sâdhya [2]) und die Ṛishi auch. ||

---

[1]) die so schnell sind wie der Wind; vergl. die Anrede der fortgetriebenen Kälber in Vs. 1, 1 mit „vâyavaḥ stha, ihr seid Winde".

[2]) die Vollendeten, Seligen, in die Götterwelt Eingegangenen? s. v. 16 und vergl. Ath. S. 9, 10, 24 virâṇ mṛityuḥ sâdhyânâm adhirâjo babhûva. Anders Mahîdhara, der „sâdhyâ ṛishayaç ca ye" nicht als coordinirt mit devâḥ, sondern als Erklärung dazu ansieht. — Die Welt der „sâdhya genannten Götter" (sâdhyâ iti devâḥ) ist noch über der Götterwelt befindlich Çatap. 3, 7, 1, 25. Kâṭhak. 26, 4. Ts. 6, 3, 4, 8. 9. Nebst den âpya (!), anvâdhya (!) und den Winden (marutas) erscheinen sie Çatap. 13, 4, 2, 16 als die göttlichen (daivâḥ) Hüter der Weltgegenden (âçâpâlâḥ). Ebenso im Taitt. Br. 2, 2, 10, 5 neben resp. hinter den vasavas, rudrâs, âdityâs, viçve devâs und añgirasas, und im Ait. Br. 4, 12. 14, wo ihnen und den âptyâs speciell das Centrum, während den Winden und den añgirasas der Zenith zugetheilt wird. Nach Çâñkh. Br. 22, 9 gehört ihnen und den âpyâs (!) der Norden, und stehen sie unter bṛihaspati (die âpya unter candramas). In Kâṭh. 24, 10 werden die devâs sâdhyâḥ geradezu mit der Dreiwelt (ime vai lokâḥ) identificirt. Sollte nun hiebei nicht etwa die Verwandlung der ausgehauchten Seelen in Luft, resp. ihr Eingehen in den den Weltraum erfüllenden Aether zu Grunde liegen? s. diese Stud. 2, 229 und vgl. die Anrufung an das Opferthier: saṃ te prâṇo vâtena gachatâm Vs. 6, 10. Çat. 3, 7, 4, 8. 9; vâtam âtmâ Ṛ. 10, 16, 3, sowie den Wunsch, den der Sänger dem Opfernden bei der Schichtung des Feuers in den Mund legt, auf den Fittigen der Feuerflammen hinaufzufliegen zu der Welt der Frommen, wo die alten erstgeborenen Ṛishi wohnen Ts. 4, 7, 13, 1. Vs. 18, 51. 52. 58. Kâṭh. 18, 15. Zwischen Geist und Wind besteht ja schon bei Lebzeiten des Menschen ein enger Zusammenhang: was der Mensch in seinem Geiste (manasâ) denkt, das geht in den Wind ein, und der Wind sagt es den Göttern, denen so die Kunde dessen wird, was der Mensch denkt und will: so nach Çatap. 3, 4, 2, 6. 7 (Citat, ṛishiṇâ 'bhyanûktam, aber nicht im Ṛik): liegt ja doch auch den Wörtern: animus, anima, ανεμος der Begriff dieser Einheit zu Grunde. Und wenn Sâyaṇa die Gleichsetzung der Manen und der Jahreszeiten im Çat. 9, 4, 3, 8 (shaḍ vâ ṛitavaḥ pitaras) damit erklärt, dafs der Sterbende sich in die Jahreszeit verwandelt, in der er stirbt, unter Berufung

10. Als sie den purusha zerlegt, in wie viel Theil' wohl theilten sie? | Was war sein Mund wohl? seine Arm'? was seine Schenkel? seine Füfs'? ||

11.[1]) Der Brâhmaṇa war da sein Mund, zum Râjanya das Armpaar ward. | Sein Schenkelpaar ein Vaiçya ward, aus dem Fufspaar der Çûdra kam. ||

12. Der Mond enstand aus seinem Geist[2]), die Sonne aus dem Auge sein. | Aus dem Ohre der Wind, Athem, aus dem Munde das Feu'r entstand. ||

13. Aus seinem Nabel kam die Luft, aus dem Haupte der Himmel ward: | den Füfs'n die Erd', dem Ohr die Räum', — also machten die Welten sie. ||

14. Als mit dem purusha als Spend' die Götter Opfer

---

auf eine dies besagende Stelle im Taittirîyaka, „wenn er im Frühling stirbt, wird er Frühling etc.", so ist auch dies eine analoge Vorstellung, nur dafs hier die Zeit an die Stelle des Raumes getreten ist. Nach Ts. 5, 3, 6, 3 bleibt übrigens der Einzelne, wenn er es durch sein Wissen verdient, trotz seines Aufsteigens in die Luft, mit seinem eignen âtman resp. prâṇa vereinigt: sâtmâ 'ntarikshaṃ rohati saprâṇo 'mushmiṃ loke pratitishṭhaty avyardhukaḥ prâṇâpânâbhyâm bhavati ya evaṃ veda, s. auch Taitt. År. 5, 9, 3 (9). Br. 3, 8, 20, 5: und diese mit persönlicher Identität ausgestatteten Seelen nun sind es wohl speciell, die man oben unter den sâdhyâ devâḥ zu verstehen haben wird. Nach Kâṭh. 23, 8 (und 26, 7. Pañcâv. 25, 8, 1. 2. Ait. Br. 1, 16, wo mit den Metren identificirt) bilden sie eine Klasse von Göttern, die vor den andern Göttern (pûrve devebhyaḥ) die Himmelswelt (svargaṃ lokam) erreichten (sollte dies etwa nur ein Mifsverständnifs der hier in unserem v. 16 ausgedrückten Vorstellung sein?), und um den Zugang dazu zu versperren, die Himmelsräume verwirrten (diço mohayitvâ). Es gelang den andern Göttern (ime 'vare devâḥ, das Ait. Br. nennt speciell die âdityâs und die añgirasas als hier auf der Erde zurückgeblieben) erst durch die Beihülfe der Aditi die Himmelsräume wieder in Ordnung zu bringen und die Himmelswelt aufzufinden. Auch Taittirîya S. 7, 2, 1, 1. Pañcaviñç. 8, 3, 5. 4, 1. 8 berichtet von der Erlangung des suvarga loka durch die sâdhyâ devâs, sowie Ts. 6, 3, 5, 1 angiebt, dafs sie (vormals) in dieser Welt (auf der Erde) waren. Nach Ts. 6, 5, 6, 1 ist Aditi erst durch die Gnade der sâdhyâ devâḥ, die ihr einen Rest des ihnen von ihr gekochten Opferreises überliefsen, die Mutter der âditya geworden. (An die Stelle der Sâdhya, deren Name verloren geht, treten später die siddha.)

[1]) Vgl. die ähnliche Darstellung Ts. 7, 1, 1, 4. 5, und s. Vajrasûcî p. 245.

[2]) Ueber die Verbindung von Mond und manas s. meine Abhandlung über die Râmatâp. Up. p. 287.

brachten dar, | war der Frühling ihm Opferschmalz, der Sommer Holz, Wecken [1]) der Herbst. ||

15. Sieben Zaunhölzer gab's für ihn, dreimal sieben Brennhölzer gab's, | als die Götter, das Opfer fei'rnd, banden den purusha als Thier. ||

16. [2]) Mit dem Opfer opferten sie das Opfer, die Götter: dies waren die ersten Satzung'n. | Jene Grofsen damit den Himm'l erlangten, wo die früh'ren Sel'gen als Götter weilen. ||

§. 2. An die Sonne [3]).

17. Den Wassern entsprungen, der Erde Safte, voran Er [4]) dem Alles Erschaff'nden [5]) schwebte. | Dessen [6]) Gestalt anordnend Tvashṭar [7]) hinzieht. Dies des Ird'schen [8]) göttlicher Quell [9]) im Anfang. ||

18. Ich kenne jenen purusha den grofsen, sonnfarbigen, der da jenseit des Dunkels. | Nur wer ihn kennt, über den Tod hinaus kömmt. Kein andrer Pfad findet sich hier zum Wandeln. ||

---

[1]) d. i. Opfer-Wecken.

[2]) Dieser Vers wird im Ait. Br. 1, 16 und im Çat. 10, 2, 2, 2. 3 aus dem Ṛik citirt (im Çat. Br. als ṛishiṇâ 'bhyanûktam), und die sâdhya dabei im Çatap. Br. mit den prâṇa identificirt. — Die dem Verse im Taitt. Âr. hier noch vorgefügten beiden Verse lauten:

16. Ich kenne .... des Dunkels (wie 18ab) | wenn der Weise alle Gestalten scheidend, ihnen Namen giebt, sie anredend dasitzt. ||

17. Den der Schöpfer vornan heraus geholet (d. i. emaniren liefs), der Mächt'ge, der kennt die vier Himmelsräume, | — (vgl. 18cd) nur wer den kennt, der wird dahier unsterblich. Kein andrer Pfad findet sich hier zum Wandeln.

[3]) Der Varianten wegen wiederhole ich hier die schon in diesen Stud. 2, 81. 82 gegebene Uebersetzung.

[4]) die Sonne. [5]) der Zeit Mahîdh.

[6]) des viçvakarman, der Zeit. Anders Mahîdh.

[7]) die Sonne, als weltbildender Werkmeister gedacht.

[8]) wörtlich: des Sterblichen.

[9]) Das am von devatvam ist vor âjânam zu elidiren. Besser wäre, wenn wir daivam lesen dürften.

19. Prajâpati weilet im Schoofse drinnen. Selbst nicht gebor'n, wandelt er doch sich vielfach. | Seinem Ursprung geh'n forschend nach die Weisen [1]). In ihm fürwahr haben Halt alle Welten.

20. Der da den Göttern leuchtet stets, der da der Götter Priester ist, | vor den Göttern entstanden ist, Verneigung sei dem Brahman-Glanz. ||

21. Den Brahman-Glanz erzeugend einst die Götter sprachen dieses Wort: | „Welcher Brâhmaṇa so dich [2]) weifs, dem sei'n die Götter zu Gebot". ||

22. Heil (çrî) und Segen (lakshmî) sind (o Sonne!) deine

---

[1]) Die Lesart des Taitt. Âr. marîcînâm padam ichanti vedhasaḥ habe ich ob. 2, 82 mit „suchen der Sonnenstrahlen Pfad, die Weisen" übersetzt. Unter marîcayas sind indefs nicht die Sonnenstrahlen, sondern die Sonnenstäubchen zu verstehen. Das Wort márîci nämlich (feminin., wohl von √mar, mori) bedeutet ursprünglich eben nur den rasch verschwindenden Strahlendunst der Sonnenstäubchen, tejastrasareṇavaḥ Mah. zu Vs. 18, 39 (Çat. 9, 4, 1, 8. Ts. 3, 4, 7, 1. Kâṭh. 18, 14), resp. den über von der Sonne erwärmtem Wasser entstehenden Strahlendunst, ravikarataptâ âpaḥ Mahîdh. zu Vs. 10, 4. Ihre Bezeichnung am letzt. O. als „selbstleuchtendes Wasser" erklärt das Çat. Br. 5, 3, 4, 21. 23. 26 dahin, dafs sie fortwährend auf- und nieder schwimmen, in stetem Wechsel begriffen. Das Wasser selbst führt daher u. A. auch den Beinamen marîcyâtmânaḥ Taitt. Âr. 1, 1, 2 (4). Im Taitt. Br. 2, 2, 9, 2 folgen sich: Rauch, Feuer, Licht, Glanz (arcis), Strahlendunst (marîcayaḥ), Nebel (udârâḥ), Wolke. In Vs. 25, 9. Kâṭh. 28, 4 stehen sie neben nîhâra, Reif: in Çat. 11, 6, 2, 6 neben dem vâyu, ib. 11, 8, 1, 2 neben den Vögeln, als die Luft (antariksham) festigend: ibid. 10, 5, 4, 2 werden sie dem purîsham (Schutt) gleichgestellt, und 6, 1, 2, 2 wird ihre Entstehung aus dem an der einen Schaale des Weltei's hangen gebliebenen Safte berichtet. An unserer Stelle nun sind diese Sonnenstäubchen offenbar als weltbildende Factoren, als Atome zu verstehen: wie dies ja im Taitt. Ar. 1, 2, 1 (2) ausdrücklich gesagt wird: sûryo marîcim âdatte | sarvasmâd bhuvanâd adhi | tasyâḥ pâkaviçeshena | smṛitam kâlaviçeshaṇam. || Ebenso ibid. 1, 27, 2 (5): marîcayaḥ svâyambhuvâḥ | ye çarîrâṇy akalpayan | te te dehâṃ kalpayantu | mâ ca te khyâ sma tî rishat (für: mâ ca te khyâtiḥ sma rishat!) || Hier erscheinen die marîci, und zwar als Masculinum, geradezu als svâyambhuvâḥ, Kinder des svayambhu. Hierdurch findet denn die spätere Gestalt des prajâpati Marîci ihre treffliche Erklärung: er erscheint nämlich danach einfach als zusammengefafster Ausdruck einer atomistischen Kosmogonie: vergl. die ähnliche Entstehung der singularen Nomina propria des Bhṛigu, des Atharvan, des Añgiras etc. aus den Pluralen der betreffenden Appellativa, s. m. Abhandl. über Omina und Portenta p. 347. [2]) o Sonne (!).

beiden Gattinnen [1]), der Tag und die Nacht deine beiden Seiten, die nakshatra deine Gestalt, die beiden Açvin dein offner Schlund. | Fördernd fördere! Fördere mir [2]) Jenen (den Himmel), fördere mir die Allwelt. ||

41. **Djounka.** Cûlikâ [3]). Aus dem Atharvan, pag. 352—54. Ein Capitel in 21 çloka (EIH 1726, leider sehr inkorrekt), die in drei §§. zerfallen (1—5. 6—15. 16—21). Von der Hoheit der Allseele, in verhältnifsmäfsig alterthümlicher Weise.

§. 1.

ashṭapâdam çucim hañsam trimûrtam maṇim avyayam |
vivartamânam [4]) tejase sarvaḥ paçyan na paçyati || 1 ||
bhûtasammohane kâle bhinne tamasi visvare [5]) |
antaḥ paçyati sattvastho ni(r)guṇam guṇagahvare || 2 ||
asahyaḥ so 'nyathâ drashṭum [6]) dhîyamânaḥ [7]) kumârakaḥ. |

1. „Den Achtfüfsigen, Reinen, Flamingo(-artigen), Dreigestaltigen, Juwel(-artigen), Unvergänglichen | zum Glanze sich Entfaltenden sieht nicht ein jeder Sehende. ||

2. In der Zeit der Verwirrung der Elemente, wenn die lautlose (?) Finsternifs geborsten ist, | erschaut der in der Wesenheit Stehende ihn innerlich, den in der Tiefe (aller) Eigenschaften (doch) Eigenschaftslosen. ||

3. Auf andre Weise ist er nicht zu schauen, 'nem Knäblein gleich (im Mutterschoofs) getragen.“ |

1. Zu **ashṭapâda** vergl. ashṭamûrti als Beiname Çi-



[1]) Dies das erste Mal, wo çrî und lakshmî in einer ihrer späteren festen Stellung als die Gattinnen Vishṇu's (des Sonnengottes) entsprechenden Verwendung erscheinen.

[2]) Die Taitt.-Form: manishâṇa ist wohl ein reines Mifsverständnifs.

[3]) Ueber die Bedeutung des Namens s. oben 1, 383.

[4]) dvivart°. [5]) vaiçvare. [6]) asahyo so yathâ drashṭu.

[7]) dhyeyamanaḥ.



va's: jedoch ist mir nicht klar, welche acht Stufen hier gemeint sein mögen[1]), da an die 8 Körper Çiva's (s. Omina pag 401) hier denn doch kaum zu denken sein wird. Vgl. ashṭarûpa in v. 3. — hañsa wird von Anquetil durch anima erklärt, s. oben 1, 428. 488. — trimûrtam bezieht Anqu. auf die drei guṇa (filum trium qualitatum), nicht auf die κατ' ἐξοχην trimûrti genannte Göttertrias: in der That ist dies hier auch wohl vorzuziehen. Die erste Erwähnung der drei guṇa findet sich in Atharv. 10, 8, 43: puṇḍarîkam navadvâram tribhir guṇebhir âvṛitam, wo das Petersb. Wtb., meiner Ansicht nach irriger Weise, nur die einfache Bedeutung „dreifach verhüllt" annimmt. Auch an der daselbst dafür angeführten Parallelstelle Ath. 10, 2, 32 tasmin hiraṇyaye koçe tryare tripratishṭhite scheint mir die Beziehung auf die drei guṇa die nächstliegende. — maṇi (filum Anqu.) scheint hier in demselben Sinne gebraucht, wie sonst sûtra, als das ganze Weltall durchziehendes seelisches Band, s. Çatap. Br. 14, 6, 7, 2ff. Ath. 10, 8, 37. 38: vergl. den sûtrâtman, welchen Sâyaṇa (zu Ṛik vol. II, pag. 248, 19. 249, 1) mit dem sûkshmaçarîra, während er die virâj mit dem sthûlaçarîra, gleichsetzt, beide als die ersten Emanationen des parameçvara bezeichnend (vgl. Graul, bibl. Tam. 1, 201). — Es findet sich übrigens v. 1 in der Maitrâyaṇî Upan. 6, 35 (Cowell pag. 185) mit höchst curiosen Corruptelen, die der Schol. indeſs sämmtlich zu erklären sucht, wieder, in folgender Fassung nämlich: ashṭapâdam çuci hañsam trisûtram aṇum avyayam | dvidharmo'ndham tejasendham sarvam paçyan (sic, ein

[1]) nach Anqu. p. 711 quinque prâṇ et tres qualitates (nämlich: creatio, conservatio, destructio! also hier nicht die drei guṇa).

akshara, wohl: na, fehlt) paçyati || Die einzige gute Lesart hierin ist etwa aṇum statt maṇim. — 2. Unter den Elementen (bhûta) ist hier die grobe Leiblichkeit, unter ihrer Verwirrung das Schwinden derselben zu verstehen. Erst wenn der Mensch von ihren Banden frei (sei es bei Lebzeiten, oder beim Tode) zur wahren Wesenheit (sattva) gelangt, ist er im Stande das Geheimniſs zu entdecken, wie der Allgeist trotz aller äuſseren Vermischung mit Eigenschaften dennoch „sine qualitate" (Anqu.) ist. — Lautlose Finsterniſs, wohl so viel als dichte, undurchdringliche Finsterniſs? error per incuriam et non-scientia, quod in omnibus animantibus velum (impediens à τῷ) videre τὸν âtma factum est, Anqu.

vikârajananîm [1]) mâyâm ashṭarûpâm ajâṃ dhruvâm || 3 ||

dhyâyate, 'dhyâsitâ tena tanyate preritâ punaḥ | sûyate [2]) purushârthaṃ ca tenaivâdhishṭhitâ [3]) purâ || 4 ||

gaur anâdavatî sâ tu janitrî bhûtabhâvinî | asitâ sitaraktâ [4]) ca sarvakâmadughâ vibhoḥ || 5 || 1 ||

3. „(Er ist es, der an) die Zeugerinn der Entfaltung (productum faciens imaginationem), die achtgestaltige, ungeborne, ewige mâyâ — ||

4. denkt. Von ihm betreten dehnt sie sich, wiederholentlich angetrieben, und gebärt, was dem purusha nöthig (quidquid illa forma scientiae vult), von ihm eben vorher bestiegen. ||

5. Sie aber ist eine lautlose (sine voce) Kuh, die Zeugerinn und die Trägerinn dessen was ist: | schwarz, weiſs und roth, alle Wünsche melkend dem Herrn." ||

---

[1]) jananî. [2]) stûyate. [3]) °shṭhitâḥ. [4]) Ob sitâ zu lesen?



Maïa ullam actionem per se non potest facere et ostensum etiam non habet. Tempore quo illa forma scientiae in eum (eam!) intrat causâ illius entia apparere facit et etiam in operationes ingreditur, Anquetil. Andrerseits ist aber auch der purusha zur Schöpfung auf sie angewiesen: sie steht als increata, ajâ, ihm ebenbürtig zur Seite: obschon er als der vibhu, Herr, bezeichnet wird, ist er doch nicht im Stande, ohne sie zu wirken. Es liegt hier somit nicht sowohl die mâyâ der Vedânta-Lehre, sondern unter diesem Namen die prakṛiti, resp. der Dualismus der Sâṃkhya-Doktrin vor. Hierüber, wie über den Vergleich der Naturkraft (v. 5) mit einer bunten Kuh s. das in diesen Stud. 5, 443. 444 Bemerkte. — ashṭarûpâm in v. 3 steht offenbar zu ashṭapâdam in v. 1 in paralleler Beziehung: doch weiſs ich hier ebenso wenig wie dort Auskunft über die Achtzahl: sollten etwa einfach die acht Himmelsrichtungen gemeint sein? so Râmatîrtha zu Maitrây. 6, 35 (pag. 185 Cowell).

§. 2.

pivanti nâma vishayam asaṃkhyâtâḥ kumârakâḥ |
ekas tu pivate devaḥ svachandena vaçânugaḥ || 6 ||

dhyânakriyâbhyâm bhagavân bhuṅkte 'sau prathama(ḥ) prabhuḥ | sarvasâdhâraṇîṃ dogdhrîm ijyamânâṃ suyajvabhiḥ || 7 ||

6. „Die Sinnenwelt zwar trinken wohl Unzählige, den Knäblein gleich. | Nach eigner Lust doch nur Einer trinket, der Gott, nach eignem Will'n. |

7. Mit Denk'n und Thun der Hochhehre, jener erste Gebieter dort, | genieſst die allgemeinsame Melkkuh, welche die Opfrer ehr'n.“ ||

Omnia animantia, sicut parvuli lac comedentes, vo-

luptatem sensibilium ab ea sine libertate bibunt: unum (ens) bibens illud est, quod cum electione sua (propria) bibit. — vaçânugaḥ, seinem eignen Willen folgend.

paçyanty asyâm mahâtmânaṃ supûrṇam pippalâçanam | udâsînaṃ dhruvaṃ haṅsam snâtakâdhvaryavo ha vai [1]) || 8 ||

çaṅsantam anuçaṅsanti bahvṛiçâ(ḥ) çastrakovidâḥ [2]) | rathantare brihatsâmni sa evotâpi [3]) gîyate || 9 ||

mantropanishadaṃ veda(m) padakramasamanvitam | tadantar bhâvayanty etad [4]) Atharvâṇo Bhṛigûttamâḥ || 10 ||

8. „In ihr [5]) erschau'n die Adhvaryu, die snâtaka den grofsen Geist, | ganz erfüllt, ihre Frucht zehrend, den freien, ew'gen haṅsa dort. ||

9. Die Bahvṛica, die Liedkund'gen, seinem Lied folgen mit dem ihr'n. | Er allein im brihatsâman, im rathantara wird gesung'n. ||

10. Die Upanishad, die Mantra, den Veda sammt pada, krama | erkennen als in ihm drinnen die Atharvan, die Bhṛigu-Seh'r." ||

Die genannten Vertreter der vier Veda [6]) werden bei Anquetil mit den Worten „facientes diversa opera magna τῶν Beidha" abgefertigt. — udâsînam giebt Anquetil durch „ab omni immunis et liber", was ich der sonstigen Bedeutung des Wortes „gleichgültig" vorziehe. Aus dem Begriff des „Unparteiischen" geht der des „Freien" hervor: „gleichgültig" aber pafst hier nicht recht auf den âtman, da er ja hier pippalâçana, sich die Genüsse der mâyâ

---

1) ?ha yet. 2) çâstra°. 3) ?saptaivotaya.
4) ?padântar bhâgavâhy etad.
5) in medio ipsius huius Maïa, Anquetil.
6) denn in 9b sind offenbar die Chandogâs zu subsumiren, resp. durch die Namen der beiden hauptsächlichsten sâman indicirt.

schmecken lassend (comedens mercedes operum) genannt wird. Auch Sâyaṇa zu Ṛik 1, 164. 36 (vol. II pag. 277, 5. 6) nennt den âtman (den er als eine vikṛiti der prakṛiti bezeichnet!) ebenfalls ganz allgemein udâsîna [1]). — 9b und 10b sind leider sehr inkorrekt; ob ich richtig verbessert habe, ist mir fast zweifelhaft: der Sinn indessen ist klar. Mit pada und krama sind offenbar die beiden Recitationsweisen, die diesen Namen führen, gemeint: der „veda" als solcher repräsentirt die dritte, den saṃhitâpâṭha. — 10. Ueber die Beziehung der Atharvan zu den Bhṛigu s. das Omina p. 346—48 Bemerkte.

brahmacârî ca vrâtyaç ca skambho 'tha [2]) palitas tathâ |
anaḍvân rohitochishṭaḥ [3]) paṭhyate bhriguvistare || 11 ||

kâlaḥ prâṇaç ca bhagavân mṛityuḥ purusha eva ca |
çarvo bhavaç ca rudraç ca çyâvâçvaç câsitas [4]) tathâ || 12 ||

prajâpatir virâṭ [5]) hi ca pârshṇiḥ salilam eva ca |
stûyate mantrasaṃyuktair atharvavihitair vibhuḥ || 13 ||

11. „Als brahmacârin, als vrâtya, als skambha und als palita, | als Ochs, rohita, uchishṭa wird er in Bhṛigu's Werk genannt. ||

12. Als Zeit, als Odem, Hochhehrer, als Tod, und auch als purusha, | als Çarva, Bhava und Rudra, als Çyâvâçva (?) und Asita (?) — ||

13. als Prajâpati, als virâj, als pârshṇi und als salilam | wird der Herr in den Spruchlehren, die Atharvan gelehrt, gerühmt."

Dieser Abschnitt fehlt bei Anquetil vollständig. Mit

---

[1]) Aus seiner Vereinigung mit der ihrerseits, obschon sie als Basis aller Entfaltung dient (vikârâçrayâ), dennoch unveränderlichen (avikṛitirûpâ) mûlaprakṛiti entstehen zunächst das mahat und der ahaṃkâra, sodann die fünf tanmâtra. [2]) ?ya. [3]) metri caussa für rohita uchishṭaḥ. [4]) ?çyâvâtsvâsuratas. [5]) virâñ, mit virâma.

bhṛiguvistara und mantrasaṃyuktair atharvavihitaiḥ sind offenbar die Atharvasaṃhitâ und die Brâhmaṇa des Atharvan gemeint. Zu brahmacârin vergl. Ath. S. 11, 5, 1ff., zu vrâtya 15, 1, 1ff. (s. oben 1, 446), zu skambha 10, 7. 8., zu palita 9, 9, 1, zu anaḍvah 4, 11, 1ff., zu rohita 13, 1, 1ff. 2, 39ff., zu uchishṭa 11, 7, 1ff., zu kâla 19, 53. 54., zu prâṇa 11, 4, 1ff., zu bhagavant allerhöchstens etwa 3, 16, 5., zu mṛityu 5, 24, 13. 8, 2, 23. 9, 10, 24, zu purusha 19, 6, 1ff., zu çarva, bhava und rudra 11, 2, 1ff., zu çyâvâçva und asitâ 11, 2, 18, zu prajâpati z. B. 10, 8, 13, zu virâj (feminin.) 8, 9, 1ff. 10, 1ff., zu salilam 8, 9, 1. 2: zu pârshṇi finde ich keine entsprechende Stelle[1]). — Die Einreihung der Namen Çarva etc. in 12b ist von Bedeutung, insofern sie wohl darauf hinführt, dafs der Verfasser der Upanishad exoterisch dem Çiva-Kult huldigte.

taṃ[2]) shaḍviṅçakam ity eke saptaviṅçam tathâ 'pare | purushaṃ nirguṇaṃ sâṃkhyam atharvâṇaçiro viduḥ || 14 ||

caturviṇçatisaṃkhyâkam avyaktaṃ vyaktadarçanam | advaitaṃ dvaitam ity etat, tridhâ tam, pañcadhâ tathâ || 15 || 2 ||

14. „Als Sechsundzwanzigsten Ein'ge, Andre als Sieb'n-undzwanzigsten | den Eig'nschaftslosen Geist kennen, der Zahl nach, das Atharvan-Haupt. ||

15. Auch als vierundzwanzigst gezählt, als unentfaltet, als sichtbar, | Als zweitlos, als zu Zweit seiend, in drei getheilt, in fünf getheilt.“ ||

---

[1]) Auch Whitney, den ich danach befrug, kennt keine, da an sämmtlichen Stellen, wo sich das Wort ihm zu Folge in Ath. S. findet (2, 33, 5. 6, 24, 2. 42, 3. 8, 6, 15. 17. 10, 2, 1) stets nur die Bedeutung: Ferse vorliegt. [2]) te.



14. Hier liegt die Entstehung des Namens der Sâṃkhya-Lehre aus der Aufzählung der verschiedenen, die Urbestandtheile der existirenden Welt bildenden Emanationsstufen der Urmaterie resp. der Allseele klar vor. Anquetil zählt dieselben nach einer Glosse so auf: 1) die iusta temperatio der drei guṇa, die nur eine Gruppe bilden (das traiguṇyam), resp. offenbar als solche das avyaktam, die prakṛiti [1]) zu repräsentiren bestimmt sind; 2) intellectus (buddhi, d.i. der resp. das mahat); 3) egoitas (ahaṃkâra; 4—8) die fünf tanmâtra (elementum subtile); 9—13) die fünf Elemente; 14—23) die zehn Sinne und Sinnesorgane; 24) das Herz, manas; 25) die anima (vita d.i. purusha). Zu diesen 25 tattva tritt dann 26) der purusha nirguṇa (d. i. der îçvara des Yogasystems). Die „Einigen" somit, welche den purusha nirguṇa als Sechsundzwanzigsten bezeichneten, trennten ihn, dem Yoga-System Patañjali's [2]) gemäfs, von der Einzelseele (no. 25) ab: die „Andern" sodann, welche ihn als Siebenundzwanzigsten bezeichneten, führten wohl das avyaktam des Tattvasamâsa als getrennt von dem traiguṇyam auf. Diejenigen endlich, welche ihn als Vierundzwanzigsten bezeichneten, — und dies scheint gerade die Ansicht des Verfassers der Up. selbst zu sein, da er diese Angabe als die letzte, ohne sie den eke oder den apare zuzuschreiben, anführt — müssen

---

[1]) S. Kapila 1, 62 sattvarajastamasâṃ sâmyâvasthâ prakṛitiḥ, prakṛiter mahân.

[2]) Çaṃkara zu Gauḍapâda âgamaç. 2, 26 (Roer p. 427): pañcaviṅçaka ity eke, shaḍviṅça iti câ 'pare | ekatriṅçaka ity âhur, ananta iti câ 'pare || weist die 25-Theilung (1. pradhânam mûlaprakṛitiḥ, 2—8. mahad-ahaṃkâra-tanmâtrâṇi sapta prakṛitivikṛitayaḥ, 9—24. pañcajnânendriyâṇi pañca karmendriyâṇi pañca vishayâḥ manaç caikam iti shoḍaça vikârâḥ, 25. purushas tu dṛiçisvabhâvaḥ) den Sâṃkhya, die 26-Theilung (26. îçvaraḥ, tad ayuktam, îçvarasya purushântarbhâvât) den Pâtañjala, eine 31-Theilung den Pâçupata (27—31. râgâvidyâniyatikâlakalâmâyâḥ) zu.

wohl das avyaktam wie das traiguṇyam (no. 1) von der Aufzählung ausgeschlossen, resp. in Gemeinschaft mit der Einzelseele (no. 25) in dem purusha nirguṇa (no. 26) eingeschlossen haben? — Es könnten übrigens die angegebenen 3 Ordinalzahlen allenfalls auch im Sinne von „aus 26, 27, 24 bestehend" gefafst werden, wo wir dann je noch eine Stelle mehr zu unserer Verfügung erhalten würden. — Die Verbindung des purusha mit dergl. Zahlen nun ist eine bereits in den Brâhmaṇa häufig genug sich findende: es handelt sich indessen daselbst noch nicht um die obigen tattva der Sâṃkhya- resp. Yoga-Lehre, welche der Verfasser unserer Upan. jedenfalls im Auge hat, sondern vielmehr, den ausdrücklichen Erklärungen der Brâhmaṇa selbst nach, um ganz andere Dinge, um die 20 Finger und Zehen nämlich an den vier Händen und Füfsen etc., s. das oben 5, 375 Bemerkte und vgl. z. B. noch Kâṭhak. 33, 8: daça hastyâ aṅgulayo daça pădyâ dvau bâhû dve sakt(h)yâ âtmâ[1]) pañcaviṅçaḥ: — Çat. 6, 2, 1, 23 caturviṅço vai purusho daça h. a. d. pâdyâç catvâry aṅgâni: — ibid. 12, 3, 2, 2 caturviṅço 'yam purusho viṅçatyaṅguliç caturaṅgaḥ . . . shaḍviṅço 'yam purushaḥ pratishṭhe shaḍviṅçyau[2]): — 8, 4, 3, 16[3]) daça h. a. d. pâdyâç catvâry aṅgâni dve pratishṭhe âtmâ saptaviṅçaḥ: — Ait. Brâhm. 1, 19 ekaviṅço 'yam purusho daça h. a. d. pâdyâ âtmaikaviṅçaḥ: — Pañcav. 23, 14, 5 viṅço vai purusho daça hi hastyâ a. d. pâdyâḥ. — Bei der steten Identification des purusha mit dem prajâpati gingen

---

[1]) Unter âtman ist hier nicht sowohl die Seele, als vielmehr die Mitte, der Rumpf des Körpers, der nach Abzug der aufgezählten Extremitäten übrig bleibt, zu verstehen (s. das unten zu Amṛitanâda v. 32 Bemerkte).

[2]) Statt pañcaviṅçishaḍviṅçyau, eine in den Brâhmaṇa häufige Attraktion: pratishṭhâ bedeutet das ganze Bein, pâda blos den Fufs.

[3]) Der ganze Abschnitt 8, 4, 3, 3—19 ist hier zu vergleichen.

diese Zahlen dann auch auf diesen letzteren als feste Epitheta über, und sind somit wohl in der That mit Veranlassung zu den Zahlreihen der Sâṃkhya-Doktrin geworden; zum wenigsten gehen die letzteren aus demselben schematisirenden Drange hervor. — sâṃkhyam ist offenbar doppelsinnig, und zwar das eine Mal als direkter Hinweis auf die Sâṃkhya-Doktrin, das andere Mal rein appellativisch zu verstehen. — atharvâṇaçiraḥ ist hier doch wohl als: „Haupt, höchstes Geheimnifs des Atharvaveda" [1]) zu fassen: s. indefs das oben 1, 384 Bemerkte. — avyaktam erklärt Anquetil durch: principium omnis (rei), vyaktadarçanam durch: et omnes qualitates et quidquid visum fiat omne id est: — advaitam unicum etiam id est, dvaitam dualitas etiam id est: — tridhâ tam et tria, id est, tres qualitates, etiam id est, pañcadhâ tathâ et quinque, id est, quinque elementa, etiam id est..

§. 3.

brahmâ(d)yaṃ sthâvarântaṃ ca paçyanto jnânacakshushaḥ | tam ekam eva paçyanti pariçuddhaṃ vibhuṃ dvijâḥ || 16 ||

16. „Vom brahman ab bis zum Holzklotz blickend die Einsichtsaugigen | ihn allein eben nur schauen, den reinen Herrn, die Zwiegeborn'n." ||

sthâvara fasse ich im Sinne des sonst in dieser Ver-

---

[1]) Aehnlich wohl im Atharvapar. 46, 2 chandogo jyeshṭhasâmago 'tharvaçiraso 'dhyetâ: und 70, 8 (41) japtvâ 'tharvaçiraç caiva brâhmaṇân svastivâcayet: — dagegen in 72, 2 (8) steht es wohl (der Text ist unsicher) im Sinne von „Priester des Atharvaveda", und im Sinne von Atharvaveda selbst findet sich das Wort im Râmây. 1, 14, 2 Schlegel: ishṭim .. putrîyâm .. atharvaçirasi proktair mantraiḥ siddhâm (wo der Verf. des tilaka-Commentars die Worte ath. pr. einfach durch: âtharvavedaproktair erklärt).

bindung stetig verwendeten stamba oder sthâṇu. Anquetil hat: usque ad unam pennam paleae: der Strohhalm kann doch aber gewifs nicht als sthâvara bezeichnet werden!

yasmin sarvam idam protam brahma sthâvarajaṅgamam | tasminn eva layaṃ yânti budbudâḥ sâgare yathâ || 17 ||

yasmin bhâvâḥ pralîyante lînâḥ syur vyaktatâṃ yayuḥ | na çântavyaktatâ bhûyo jâyate budbudâ iva || 18 ||

kshetrajnâdhishṭhitaṃ caiva kâraṇair vyañjayed budhaḥ | evaṃ sahasraço devam paryasyantam punaḥpunaḥ || 19 ||

17. „In welchem dies All Halt findet, das brahman, was steht, was sich regt, | in dem eben sie gehn unter, wie die Schaumblasen in dem Meer: ||

18. In dem die Dinge eingehen, untergeh'n, (neu) zu Tage komm'n. | Doch dem, was Ruh' fand, Entfaltung nicht wieder wird, den Blasen gleich. ||

19. All' was seelebegabt, stelle der Weise mit den Gründen (?) sich | vor als den tausendfach also wiederholt sich umform'nden Gott.“ ||

ya evaṃ çrâvayec chrâddhe brâhmaṇo niyatavrataḥ | akshayyam annapânaṃ ca pitṛîṇâṃ copatishṭhati || 20 ||

brahma brahmavidânâṃ tu ye vidur brâhmaṇâdayaḥ | te layaṃ yânti tatraiva lînâḥ syur brahmaçâyine, lînâḥ syur brahmaçâyine || 21 || 3 ||

20. „Welcher Brâhmaṇa beim çrâddha verkündet dies, gelübdefest, | unvergängliche Trank-Speise, auch für die Manen, der erlangt. ||

21. Sei's ein Brâhmaṇ', sei's wer anders, wer dies brahman der Kund'gen kennt, | sie alle darin eingehen, sind versenkt in der brahman-Ruh.“ ||

20. çrâddhe: somit scheint diese Upanishad zur Re-

citation bei der Manenfeier bestimmt, wozu ihr die Metempsychose erklärender Inhalt auch trefflich paſst. — 21. brahmaçâyine, die Ruhe in brahman, in Gott also: çâyina (für çayana) ist eine ziemlich auffällige, durch die Wiederholung der Schluſsworte indeſs geschützte Form: auch brahmavidânâm ist eine ungewöhnliche Bildung (für °vidâm).

42. Mrat (Amrat) Lankoul, i. e. halitus mortis(!). Aus dem Atharvan, p. 355—357. Ein Capitel. Den Namen dieser nirgendwo sonst erwähnten Upan. habe ich bereits oben 2, 394 im Anschluſs an Anqu.'s Vermuthung (p. 713), daſs lankoun, d. i. lañghana praeterire, transgredi zu lesen sei, mit mṛityulañghana „Ueberspringen des Todes" erklärt. Sollte indeſs die Namensform Amrat Lankoul resp. Mrat Lankoul etwa doch die richtige sein, so lieſse sich dieselbe als amṛitalâñgûla „Unsterblichkeits-Schwanz", resp. mṛityulâñgûla „Todes-Schwanz" fassen, und dieser eigenthümliche Name, unter Bezug auf den Zweck des den Inhalt der Upan. bildenden Spruches, damit erklären, daſs man dem Todten den Schwanz der ihm zu Ehren geopferten anustaraṇî-Kuh in die Hand zu geben pflegte, damit er, an diesem sich festhaltend, über den Styx (vaitaraṇî) hinwegkomme[1]): und dafür hätte denn eben dieser Spruch hier

[1]) Nach Âçval. g. 4, 2 wird dieselbe an seinen linken Arm gebunden, s. noch Zeitschr. d. D. M. Ges. 7, 247. Kuhn Z. f. vergl. Sprachf. 2, 316: und vergl. auch etwa gaupuchika (?) = gopuchena tarati bei Pâṇ. 4, 4, 6. 5, 1, 19. — Hiermit gewönne denn auch jenes kuriose Stückchen von dem, am Schwanze der himmlischen Wunsch-Kuh hangend, zum Himmel hinaufsteigenden Bettelmönch (Aufrecht Catal. pag. 155—6, Monatsber. d. Berl. Ac. 1860, p. 69—71) einen mythologisch-rituellen Hintergrund, der den entsprechenden Lalenburger Schwank (s. z. B. auch Schmitz, Sitten des Eifler Volks p. 105—6) auf Indien als seine Quelle zurückführen würde. — Auch die heimkehrenden Verwandten des Todten (s. p. 22) bilden eine Kette: nur das vorderste Glied derselben packt den Ochsen selbst beim Schwanze an,



als Surrogat zu dienen [1]). In ähnlicher Weise pflegten ja auch die Verwandten, bei der Heimkehr von der Leichenfeier, sich an den Schwanz eines ihnen voraufgehenden Ochsen zu halten, um damit von der Todtenwelt wieder zur Lebenswelt zurückgeleitet zu werden, s. Çatap. 13, 8, 4, 6. Vs. 35, 13. Taitt. Âr. 6, 10, 1. Çâṅkhây. 4, 16, 14. Kâty. 21, 4, 24.

Den Inhalt der Upanishad bildet nämlich die Angabe des Textes und der Bedeutung einer an rudra (Çiva) gerichteten anushṭubh-Formel [2]), die der Mensch täglich recitiren soll, um den Tod zu überwinden: vergifst er eins der Worte derselben, so steht ihm der Tod in bestimmter Frist bevor. Es liegt mir nun zwar keine Handschrift der Upan. vor, indessen läfst sich der Text der Formel wenigstens, nach Anquetil's Angaben, ziemlich sicher wie folgt restituiren:

oṃ, ṛitaṃ satyam param brahma purushaṃ kṛishṇapiṅgalam | ûrdhvaliṅgaṃ tricakshushaṃ [3]) viçvarûpaṃ namo namaḥ ||

Zu den einzelnen Accusativen dieser Formel ist aus namo namaḥ wohl das Verbum finitum namâmi zu ergänzen, das ja secundär auch mit dem Accusativ construirt wird: kṛishṇapiṅgala, ûrdhvaliṅga und tricakshus (?) sind

---

die andern folgen, je der Folgende an den Vorderen sich haltend, im Gänsemarsch, oder wie der Inder sagt, im Ameisenmarsch (s. Mâdhava zu Pañc. 6, 7, 15 ekasya pṛishṭhato 'nya ity evam pipîlikâvat) hinterdrein.

[1]) In der That erwähnt Taylor (Or. Mss. of the College of Fort St. George, Madras 1857, 1, 239) ein Stück Namens mṛityulâṅgûlam, charm against sudden or accidental death.

[2]) Als ṛishi derselben wird Schabt, resp. in der Variante dafür (p. 714) Beschast angegeben, womit wohl Vasishṭha gemeint sein mag.

[3]) ? proubatschehem i. e.: tres oculus est, Anquetil. Auf pag. 715 aber vermuthet er, dafs trou = tres zu lesen sei, und zieht bhakshita, bhakshanam oculos leniter fricare (!!) zur Erklärung heran. — Sollte etwa geradezu virûpâksham (s. oben p. 28) zu lesen sein?



specielle Beinamen Çiva's, die anderen Epitheta dagegen gehören dem Allwesen zu, mit welchem derselbe hier identificirt wird. — Mit einigen Abweichungen im zweiten Hemistich (ûrdhvaretaṃ virûpâkshaṃ viçvarûpâya vai namo namaḥ) findet sich der Spruch selbst übrigens ganz identisch bereits als Taitt. Âr. 10, 23 (und von da in Nṛisiṅhapûrv. 1, 6, 1) vor, wie er sich denn in dieser letzteren Gestalt auch in Ânandagiri's Çaṃkaradigvijaya pag. 22 aufgeführt findet (virûpâksham wird durch trîṇi akshîṇi yasya erklärt).

„Wer nun — fährt der Text fort — diese Formel früh und Abend recitirt, wird frei vom Verbrechen des Brâhmaṇa-Mordes, des Golddiebstahls, des Ehebruchs mit der Frau des Lehrers. Einmaliges Lesen derselben kommt 8000maliger Wiederholung der gâyatrî gleich. Wer sie kennt, soll sie an acht Personen mittheilen, wodurch er die Welt des brahman und des rudra erhält: thut er es nicht, so wird er aussätzig und orbatus (patre vel matre): wer sie, wenn ihm gelehrt, nicht versteht, wird blind, taub und stumm. Wer das Wort ṛitam (ratim Anqu.) vergifst, hat nur noch sechs Monate zu leben, wer auch satyam (satim Anqu.) vergifst, nur fünf, bei param brahma nur vier, bei purusham nur drei, bei kṛishṇapiṅgalam (kershen panklam Anqu.) nur zwei, bei ûrdhvaliṅgam (aourdeh lankam Anquet.) nur einen, bei tricakshusham (? proubatschehem) nur funfzehn Tage, bei viçvarûpam nur drei Tage, bei namo namaḥ steht der Tod in derselben Stunde bevor." — Offenbar ist diese angebliche Upanishad das moderne Machwerk eines Çiva-Sektirers.

43. Ambrat Nad, amṛitanâda. Aus dem Atharvan, pag. 358—365. Ein Capitel. Findet sich unter dem Na-

men amṛitavindu in 38 çloka im E. I. H. 1726 [1]). Çaṃkara citirt sie unter letzterem, Sây. dagegen unter ersterem Namen, s. ob. 2, 59. 60. Die Up. handelt von den äuſseren Hülfsmitteln zur Herbeiführung des Einsgefühles (yoga) mit der Allseele [2]), durch Meditation über das Wort om, durch Einziehen des Athems etc. Die ersten vier Verse geben den Inhalt im Allgemeinen an.

çâstrâṇy adhîtya medhâvî *a*bhyasya ca punaḥ punaḥ |
paramabrahmavidyâyâm ulkâvat tâny athotsṛijet || 1 ||

oṃkâraratham âruhya vishṇuṃ kṛitvâ tu sârathim |
brahmalokapadânveshî rudrârâdhanatatparaḥ || 2 ||

tâvad rathena gantavyaṃ yâvad rathaḥ pathi sthitaḥ |
gatvâ [3]) rathapathasthânaṃ ratham utsṛijya gachati || 13 ||

mâtrâliṅgapadaṃ tyaktvâ çabdavyañjanavarjitam |
asvareṇa makâreṇa padaṃ sûkshmaṃ ca gachati || 4 ||

1. „Der Weise, der die Lehrbücher geles'n, studirt hat wiederholt, | stehend in höchster Gotteinsicht, wirft fort sie wie 'nen [4]) Feuerbrand, — ||

2. „Das om besteigend als Wagen, den Vishṇu nehm'nd als Wagenführ'r, | den Ort der Brahman-Welt suchend, auf Rudra's Gunst gerichtet ganz. ||

3. So lange fährt man im Wagen, wie lang' er auf dem Wege bleibt: | hat man des Wagenweges Ziel erreicht, läſst man ihn, gehet selbst. ||

4. So läſst man auch die drei Moren [5]), und nur mit

---

[1]) Die Bibl. des Sanskrit college in Benares enthält (no. 7) eine amṛitanâdopanishaddîpikâ auf 9 Bl., s. oben 1, 469.

[2]) in dieser speciellen prägnanten Bedeutung ist das Wort yoga hier zu fassen, s. v. 23, nicht in der allgemeinen Bedeutung, die es im Yogasûtra 1, 2 hat.

[3]) ? sthitvâ Cod.

[4]) vergl. amṛitavindu v. 18, tejovindu v. 18, Maitrây. 6, 34 (pag. 179 Cowell).

[5]) wörtlich: das durch Moren markirte Wort.

dem tonlosen m | geht man ein zu dem hochfeinen, lautlosen, klangentbehr'nden Ort." ||

Also sogar die (drei) lautlichen Bestandtheile des Wortes om sind noch zu körperlich, nur der verhallende nasalische Klang des m soll als Vehikel der Andacht dienen: hierauf beruht offenbar der Name der Up.: amṛitanâda. — Aus v. 2 ergiebt sich, daſs dieselbe von einem Çiva-Sektirer herrührt (: dies ist die Stelle, die Çaṃkara im Comm. zum Atharvaçiras citirt, s. oben 2, 59). — Die folgenden zwölf Verse (bis v. 16) handeln von den sechs Gliedern, Stufen, des yoga.

çabdâdivishayâḥ pañca manaç caivâ 'ticaṃcalam |
cintayed âtmano raçmîn[1]) pratyâhâraḥ sa ucyate || 5 ||

5. „Vom Ton ab giebt's fünf Sinndinge, dazu das unbeständ'ge Herz: | man denk' sie als der Seel' Zügel. Dieses wird Einhemmung genannt." ||

Dieser Vers fehlt bei Anquetil: er stünde besser nach v. 6, statt vor demselben.

pratyâhâras tathâ dhyânam prâṇâyâmo 'tha dhâraṇâ |
tarkaç caiva samâdhiç ca shaḍaṅgo yoga ucyate || 6 ||

6. „Die Einhemmung, das Nachsinnen, Athemeinhalten, Geistsammlung, | die Erwägung und Versenkung — dies des yoga sechs Glieder sind." ||

Retentio sensuum externorum et internorum cogitatio repraesentativa, retentio halitûs, cor ligare cum una re particulari, argumentatio, demersio Anquetil. Ganz dieselben sechs aṅga nennt die Maitrâyaṇî Up. 6, 18 (p. 129 Cowell), dagegen das Yogasûtra 2, 29 zählt acht aṅga

[1]) raçmîn mit virâma Cod.

auf, darunter fünf der obigen, mit Beiseitelassung nämlich von tarka. Das Mârk. Pur. 39, 10 endlich hat nur vier añga, läſst tarka und samâdhi bei Seite. Vergl. noch die Definition von pratyâhâra, prâṇâyâma, dhâraṇâ im yogasûtra 2, 54. 49. 53. Mârk. Pur. 39, 40—42.

yathâ parvatadhâtûnâṃ dahyante dhamanân malâḥ |
tathendriyakṛitâ doshâ dahyante prâṇanigrahât || 7 ||

„Wie das Schweiſsen der Bergerze die Schlacken ausbrennt durch das Feu'r, | so werden auch die Sinn-Sünden durch Athemeinhalt ausgebrannt.“ ||

Eine andere Recension dieses Verses s. im Mârkaṇḍ. Pur. 39, 11 (b.: doshâ dahyanti dhâmyatâm), im Sarvadarçanasaṃgraha p. 177, und vgl. den Schluſsvers von Maitr. Up. 6, 18: yathâ parvatam âdîptaṃ nâçrayanti mṛigadvijâḥ | tadvad brahmavido doshâ nâçrayanti kadâcana ||

prâṇâyâmair dahed doshân dhâraṇâbhiç ca kilvisham |
kilvishaṃ hi kshayaṃ nîtvâ ruciraṃ caiva cintayet || 8 ||
rucire recakaṃ caiva vâyor âkarshaṇaṃ tathâ |

8. „Mit Athemeinhalt brennt Sünden, mit Geistsammlung man Schuld hinweg: | die Schuld zu nicht gemacht habend, denk' man nur an das Leuchtende. ||

9. Dabei entleer' den Odem man und ziehe wieder Luft herbei.“ ||

peccata ut urere fecit, semper in recogitatione illius entis luminis sit, Anqu. . Vergl. Maitrâyaṇî 6, 18 med. (pag. 130 Cowell) yadâ paçyan paçyati rukmavarṇam, kartâram îçam purusham (zweisilbig) brahmayonim | tadâ vidvân puṇyapâpe vihâya, pare 'vyaye sarvam ekîkaroti. || — In 9a ist wohl recanam zu lesen: sonst ist keine Construction herzustellen. Wenn man das Leuchtende in

Gedanken erreicht hat, soll man den Athem frei lassen und wieder dann Luft einziehen.

prâṇâyâmâs trayaḥ proktâḥ reca-pûraka-kumbhakâḥ || 9 ||

savyâhṛitiṃ sapraṇavâṃ gâyatrîṃ çirasâ saha |
triḥ paṭhed âyataprâṇaḥ prâṇâyâmaḥ sa ucyate || 10 ||

utkshipya vâyum âkâçaṃ çûnyaṃ kṛitvâ nirâtmakam |
çûnyabhâve niyuñjîyâd recakasyeti lakshaṇam || 11 ||

nochvasen nâ 'nûchvâsayen [1]) naiva gâtrâṇi câlayet |
evaṃ vâyur grahîtavyaḥ [2]) kumbhakasyeti [3]) lakshaṇam || 12 ||

vaktreṇotpalanâlena vâyuṃ kṛitvâ nirâçrayam |
evaṃ vâyur grahîtavyaḥ [2]) pûrakasyeti [4]) lakshaṇam || 13 ||

„Drei Athemeinhaltsstufen giebt's, Leeren, Anfüllen, Vollhalten. ||

10. Nebst vyâhṛiti und praṇava und nebst dem Haupt die gâyatrî | dreimal sagen ohn' Athemhol'n, — das wird Athemeinhalt genannt. ||

11. Die Luft ausstoſsend zum Aether, machend 'ne wesenlose Leer', | zur Leerheit man sie [5]) hinführe, — dieses des Leerens Merkmal ist. ||

12. Man athme weder aus noch ein, noch rühre man irgend ein Glied, | also halte man fest die Luft, — dies des Vollhaltens Merkmal ist. ||

13. Mit dem Mund, wie 'nem Lotushalm, der Luft benehmend jeden Halt, | also fasse man fest die Luft — dieses des Füllens Merkmal ist.“ ||

---

[1]) ? nânuçvaṅsen Cod. [2]) gṛihî° Cod. [3]) pûrakasyeti Cod.
[4]) kumbhakasyeti Cod. [5]) die Luft.

v. 10 wird von Sây. zu Taitt. Âr. 10, 27 (35) citirt: asya mantrasya prâṇâyâmâṅgatvam amṛitâdaupanishadi (lies: amṛitanâdop°) çrûyate: savyâ ° cyata iti. Der Text der gâyatrî mit allen den genannten Zuthaten (sie wird dabei als tripadâ shaṭkukshiḥ pancaçîrshâ bezeichnet) lautet daselbst: om bhûḥ | om bhuvaḥ | om suvaḥ | om mahaḥ | oṃ janaḥ | om tapaḥ | om satyam | oṃ tat savitur° pracodayât | om âpo jyotî raso 'mṛitam brahma bhûr bhuvaḥ suvar om. Nun all dieses dreimal hinter einander ohne Athem zu holen wiederholt, das will schon etwas heifsen! Anuvâka 28 und 29 führen indefs daselbst auch je eine kürzere Formel als „prâṇâyâme vikalpitam mantram" auf. — v. 11 ist überaus schwulstig: illum ventum in bhout âkash destructum efficiat, Anqu. — Dafs in v. 12 und 13 die der Reihenfolge der drei Wörter in v. 9 sich anschliefsende Lesart des Cod. in Bezug auf pûrakasya und kumbhakasya umzuändern ist, ergiebt sich aus dem Inhalt und aus Anqu.'s Darstellung (und ist hiernach das oben 2, 3 n. Bemerkte zu berichtigen): 12 et si halitum (homo) non facit transire et intra non adducit . . . hic est modus τοῦ servatum habere halitum (quod illud kanihak[!] dicunt): — 13. et modus τοῦ attrahere halitum (quod illud pourk dicunt) hic est, quod: quemadmodum unum caput caulis τοῦ niloufer in aquam immiserunt et e capite altero aquam cum halitu attrahunt, ipso hoc modo ventum τοῦ extra cum halitu ut attraxerunt, seipsos illo plenos faciant, Anquetil. Vgl. Yogasûtra 1, 34. 2, 50. 51 (wo noch eine vierte Art des prâṇâyâma erklärt wird), und Sarvadarçanasaṃgraha p. 174.

andhavat paçya rûpâṇi çabdaṃ vadhiravac chṛiṇu |
kâshṭhavat paçya te deham praçântasyeti lakshaṇam || 14 ||

„Wie'n Blinder blick' auf das Schöne! wie'n Tauber höre auf den Schall! | wie'n Holzstück deinen Leib ansieh' — dies des Gestillten Merkmal ist.“ ||

Dieser Vers ist wohl eine durch den mit v. 11—13 gleichen Ausgang in den Text gekommene Randglosse, da er den Zusammenhang der Darstellung der sechs yoga-Glieder unterbricht. — Des Gestillten, d. i. dessen, in dem alle sinnlichen Regungen still geworden sind.

manaḥ saṃkalpakaṃ jnâtvâ [1]) saṃkshipyâtmani buddhimân | dhârayitvâ tathâtmânaṃ dhâraṇâ parikîrtitâ || 15 ||

âgamasyâ 'virodheṇa ûhanaṃ tarka [2]) ucyate | yaṃ labdhvâ 'py eva manyeta sa samâdhiḥ prakîrtitaḥ [3]) || 16 ||

15. „Das Herz, als festen Will'ns kennend, im Geist der Weise koncentrir': | also den Geist zusamm'haltend, — Geistessammlung wird dies genannt. ||

16. Erwägung heiſst das Erschlieſsen, das nicht im Gegensatz zur Lehr'. | Worin man aufhört (?) zu denken, dieser Zustand Versenkung heiſst.“ ||

15. Die Construction ist eine anakoluthische: ich habe saṃkshipya aufgelöst: ipsum hoc servatum habere cor in âtma, τοῦ deharna nomen habet. — 16. tarka quaelibet explicatio, quae conformis (libro) Beid sit: der tarka fehlt im Yogas. 2, 29 (s. ob. p. 25). — Mit dem Text des 3. pâda weiſs ich nichts anzufangen: ich habe übersetzt, als ob nicht 'py eva, sondern naiva dastände: et quisquis τὸν âtma, quod in corpore elephantis et formicae et omnium animantium (est) et omni loco aequalem scit; hanc notitiam samâdeh dicunt; quod demersio sit. Bei Wilson ist samâdhi irrig als

[1]) dhyâtvâ sec. m. [2]) vârka prima manu.
[3]) manyeta samâdhiḥ parikî° pr. m.



Feminin. bezeichnet: der Çabdakalpadruma giebt es richtig als Masculinum.

Die folgenden neun Verse (bis v. 25) behandeln speciell die äufseren Vorkehrungen für die Herbeiführung des yoga-Momentes, insbesondere die Hülfe, welche die in einem Athem möglichst häufige Wiederholung des Wortes om dazu leistet.

bhûmibhâge same ramye sarvadoshavivarjite | kṛitvâ manomayîṃ rakshâṃ japtvâ caivâ 'tha maṇḍalam || 17 ||

padmakaṃ svastikaṃ vâpi bhadrâsanam athâpi vâ | bad(d)hvâ yogâsanaṃ samyak uttarâbhimukha(ḥ) sthitaḥ || 18 ||

nâsikâpuṭam angulyâ pidhâyaikena mârutam | âkṛishya dhârayed agniṃ çabdam evâbhicintayet || 19 ||

17. „Auf einem ebnen, anmuth'gen, all'r Mängel baaren Erdefleck | mach' er sein Herz zur Schutzwehre, und murmele ein Diagramm: |

18. verschränk' die Bein' nach Lotus-Art, nach svastika-Form oder nach | Bequemlichkeit zum yoga-Sitz, nordwärts mit dem Gesicht gewandt: ||

19. Schliefse das eine Nasenloch mit dem Finger, zieh' nur durch eins | die Luft, halte das Feuer an und denke an den (heil'gen) Laut." ||

17. rakshâ ist möglicher Weise im Sinne von mudrâ als Name bestimmter Fingerstellungen zu fassen, vgl. Râmatâp. 1, 49 jnânamayîṃ mudrâm. — 18. Zu padmakam s. ob. 2, 47. Yog. 2, 46. Mârk. P. 39, 28 ff.: et in tempore τοῦ sedere sive quadratum (quatuor genibus) sedent sive cum duobus genibus si (! wohl sive) cum ratione (eo modo) quod ei molestia non sit: vgl. Sarvadarç. p. 174. Vedântasâra p. 26: „padmasvastikâdîny âsanâni". Râmop. 1, 85. — 19. Unter agnim ist

entweder der Odem zu verstehen, oder besser wohl die dadurch bedingte körperliche Verdauungsthätigkeit? Anqu. zieht es als Objekt zum Folgenden: et pranou (d. i. den praṇava, das Wort om) formam (esse) caloris, quod in corde est, ut scivit, Oum (esse) Brahm cogitatione repraesentatum sibi faciat. Mit çabda ist eben der heilige praṇava gemeint.

om ity ekâksharam brahma om ity ekena recayet | divyamantreṇa bahuçaḥ kuryâd âtmamalacyutim || 20 ||

„Die Silbe om ist's brahman selbst. Nur mit om laſs' den Ath'm er frei. | Mit dem himmlischen Spruch oftmals schaff' er sich seiner Flecken Fall.“ ||

d. i. er wiederhole ihn recht oft, um aller Sünden und Mängel ledig zu werden; s. Yogasûtra 1, 27. 28.

paççâd dhyâyeta pûrvoktaṃ kramaço mantra(ṃ) nirdiçet | sthûlâtisthûlamâtrâyâṃ nâbhim ûrdhvam[1]) atikramaḥ || 21 ||

„Hinterdrein denk' er dem zuvor gesagten Spruch, sprech' ihn in Reih'n. | In vollem, übervollem Maaſs schreite aufwärts des Nabels er.“ ||

Der Spruch ist eben das Wort om: kaum daſs man es gesprochen, soll man über es nachdenken und es reihenweis immer wieder sprechen, so daſs — anders läſst sich das zweite Hemistich wohl nicht verstehen? — der dazu nöthige Schall, der eigentlich aus dem Leibe kommt, lieber gleich oberhalb des Nabels (nâbhim ûrdhvam statt nâbher û.) bleibt (s. Râmop. p. 366). Was Anqu. will, ist mir nicht klar: in uno halitu attracto (quem retinuit) usque ad octoginta vices id (τὸ Oum) dicat: et quando hanc praxim ad perfectionem perducit, quâlibet quantitate quod potest dicat:

---

[1]) ? nâtimûrdham Cod.

et in tempore τοῦ facere transire halitum ex umbilico cum supra (desuper) ut tulit, e via nasûs faciat transire.

tiryag ûrdhvam adho drishṭiṃ vinirdhâya mahâmatiḥ | sthirasthâyî viniḥkampas tadâ yogaṃ samabhyaset || 22 ||

„Seitwärts, von oben und unten den Blick abkehr'nd der Weise drauf | feststehend, ohne Bewegung, sich hingebe dem Einsgefühl." ||

tâno [1]) mâtrâ tathâ yogo dhâraṇâ yojanaṃ tathâ | dvâdaçamâtro yogas tu kâlato niyatasmṛitiḥ || 23 ||

„Hinzieh'n, Maafs, Einsgefühl zu dritt, Geistsammlung, Einigung zu fünft. | Zwölf Maafs aber hat's Einsgefühl der Zeit nach, das ist fester Satz." ||

Dieser Vers ist ziemlich dunkel. Nach Anquetil handelt es sich um fünf Dinge, die zur Versenkung nöthig sind, resp. um fünf Stufen derselben: 1) servatum habere halitum: ich habe dem entsprechend im Texte tâno conjicirt: — 2) quantitate (temporis) servatum habere halitum, d. i. also eine geraume Zeit und zwar bestimmt sie das zweite Hemistich auf die zwölfmalige Aussprache des Wortes Oum (duodecim vicibus pronuntiare Oum): — 3) terminus (mensura, τὸ quantum) τοῦ attrahere et terminus τοῦ facere transire halitum: dies ist eine äufsere Umschreibung, in der That ist mit yoga der wirkliche Moment des Einsgefühls gemeint: — 4) cor in unâ re (ligatum) servatum habere: — 5) τὸν djiwâtma cum pramâtma unum scire, also die betreffende geistige Handlung selbst.

aghosham avyañjanam asvaraṃ *ca*, *a*kaṇṭhatâlvoshṭham [2]) anâsikaṃ ca | arephajâtam ubhayoshṭhavarjitaṃ [3]) yad aksharaṃ na ksharate kadâcit || 24 ||

---

[1]) ? tâla Cod. [2]) yat (mit virâma) kaṇṭha° pr. m.
[3]) eine Silbe zu viel! wohl varjam zu lesen.

tenâsau [1]) paçyate mârgam prâṇas tena hi gachati [2]) |
atas tam abhyasen nityaṃ sanmârgagamanâya vai || 25 ||

24. „Ohn' Klang, ohn' Vokale und Consonanten, ohne Kehl', ohn' Gaum'n, Lippen, ohne Nase, | ohne ein r, und beider Lipp'n entbehrend, welch' aksharam doch nie zu Grunde gehet, — ||

25. damit schauet er seinen Weg, damit gehet der prâṇa ihn. | Drum wiederhole man es stets zum Begehen des richtigen Weg's." ||

Das Wort om ist „diversis litteris et sonis immune", man soll sich ja nach v. 4 blos auf das tonlose m bei seiner Aussprache beschränken. Sein Licht aber leuchtet dem prâṇa, Lebensodem, dafs er den richtigen Weg sehen und gehen kann: darum soll man es (tam hat der Text, wohl oṃkâram zu ergänzen? s. v. 2) fortwährend wiederholen. — Die Lippen sind in v. 24 zweimal genannt, etwa um, da ṃ eigentlich doch ein Lippenlaut ist, es besonders hervorzuheben, dafs es hier doch kein richtiger Lippenlaut sei? die ganze Aufzählung in v. 24 ist äufserst insipide.

Die folgenden dreizehn Verse haben es nun theils speciell mit diesem prâṇa, dem Lebensodem der Einzelseele zu thun (v. 26., 32—38), theils enthalten sie (v. 27—31) Regeln und Verheifsungen für den, welcher den yoga in der angegebenen Weise übt.

hṛiddvâraṃ vâyudvâraṃ *ca* *û*rdhvadvâram ataḥ param |
mokshadvâravilaṃ caiva sushiram [3]) maṇḍalaṃ viduḥ || 26 ||

---

[1]) yenâsau sec. m. [2]) paçyati pr. m.

[3]) sukhiram pr., susharam sec. Dies Wort, resp. sein Simplex sushi Höhle, Röhre, leite ich von der Grundform der $\sqrt{}$çvas, svas ab, die mit unserem sausen identisch ist (eigentlich wohl ein onomatopoeon). Der Begriff des Fauchens hat sich in $\sqrt{}$çush zu dem des Trocknens entwickelt (s. auch sushi bei Wilson = drying), dessen Anlaut durch zend. hushka als dental gewährleistet ist: s. Kuhn und Schleicher Beiträge 4, 285.

„Als Herzensthür, der Luft Thüre, und auch als aufwärts geh'nde Thür | so wie als Thür der Erlösung bezeichnet man den hohlen Kreis." ||

Es handelt sich hier nach Anqu. um die sushumṇâ-Ader, welche als der Sitz des Lebensgeistes gilt (s. oben 2, 171—3 etc.) und somit die angegebenen Funktionen versieht. Die richtige Stellung dieses Verses wäre vor v. 38.

bhayaṃ krodhaṃ tathâlasyam [1]) atisvapnâtijâgaram |
atyâhâram anâhâraṃ nityaṃ yogî vivarjayet || 27 ||

anena vidhinâ samyak nityam abhyasyataḥ kramât |
svayam utpadyate jnânaṃ tribhir mâsair na saṃçayaḥ || 28 ||

caturbhiḥ paçyate devân [2]) pañcabhis tulyavikramaḥ |
ichayâpnoti kaivalyaṃ shashṭhe mâsi na saṃçayaḥ || 29 ||

pârthivaḥ pañca mâtrâṇi caturmâtrâṇi vâruṇaḥ |
âgneyas tu trimâtrâṇi dvimâtro mârutas tathâ || 30 ||

ekamâtras tathâkâçe [3]) hy ardhamâtraṃ ca cintayet |
siddhiṃ kṛitvâ tu manasâ cintayed âtmanâtmani || 31 ||

27. „Furcht, Zorn und ebenso Trägheit, zu viel Schlaf, zu viel Wachen auch, | zu viel Nahrung, auch zu wenig — der yogin stets vermeiden mufs. ||

28. Wenn er in dieser Weise stets richtig ordnungsgemäfs verfährt, | entsteht von selbst ihm das Wissen nach drei Monden, kein Zweifel sei! ||

29. Die Götter schaut er nach vieren, steht ihnen gleich an Kraft nach fünf, | erlangt nach Wunsch die All-Einheit im sechsten Mond, kein Zweifel sei! ||

30. Irdisch wird er, falls fünf Moren (dem om er giebt), zu Wass'r, falls vier: | feuerartig wird er, falls drei, und zu Winde, falls zwei (er giebt): ||

---

[1]) krodhaṃ mathâ pr. manu. [2]) devam pr. [3]) °kâço pr.

31. Falls nur eine Mor', zu Aether. Denkt er ihn [1]) nur mit halber Mor' [2]), | die Vollendung mit dem Herzen erreich'nd er denkt, mit Geist im Geist [3]).“ ||

29. kaivalyam, liberationem absolutam puram obtinuit, ipsa forma entis fit, id est djiw âtma âtma evadit (p. 720). — 30. si cum quinque matra (τῷ) pranou mashghouli facit, mashghouli modo (τοῦ mashghouli) terrae obtinet, quod terra etiam quinque qualitates habet.

triṅçatparvaṅgulaḥ prâṇo yatra prâṇaḥ pratishṭhitaḥ | esha prâṇa iti khyâto brahma prâṇaḥ sagocaraḥ || 32 ||

açîti(ḥ) shaṭçataṃ [4]) caiva sahasrâṇi trayodaça | lakshaç caiko 'pi niḥçvâso ahorâtrapramâṇataḥ || 33 ||

32. „Dreifsig Fingerglied der prâṇa, in dem der prâṇa ruht, beträgt. | Er eben wird prâṇa genannt. Brahman ist er, desselben Schlag's. ||

33. Einhundertdreizehn Tausende, sechs Hunderte und achtzig Mal — | so oft geschieht das Ausathmen in dem Zeitraum von Tag und Nacht. ||

32. parvâṅgula doch wohl im Sinne des sonstigen aṅguliparvan? Anquetil's Uebersetzung lautet: e podice sumptum cum extremitate (usque ad extremitatem) pectoris et initio gutturis, quod, quantitas triginta digitorum mediorum est, prani, quod in medio hujus (spatii) est, djiw âtma in eo sit (est). Dazu die Note (pag. 721): „hic agitur de digiti medii latitudine, quae, cum Indi generatim

---

[1]) den oṃkâra, praṇava.

[2]) nur mit dem: sonus nasalis, nomen Oum terminans.

[3]) oder: mit Selbst im Selbst. Sein Selbst geht im allgemeinen qualitätslosen Selbst auf: absoluta in Deum immersione (p. 720).

[4]) Der Singular shaṭçatam 600 ist eine verhältnifsmäfsig archaistische Form, bedeutet als solche freilich sonst 106. Anquetil hat nur 100, nicht 600: sollte etwa açîtiç ca çatam zu lesen sein?

manum (et proinde digitos) minus quam Europaei, latam, amplam habeant, dare potest, medio digito ad majus novem linearum supposito, 270 lineas seu 22 pollices 6 lineas, id est 1 ped. 10 poll. 6 lin.: et haec est e podice ad initium gutturis longitudo, in homine quinque pedum et duorum vel trium pollicum; quae quidem est (in itinere observavi) communis Indorum statura." Es wäre somit hier das Maafs des das Herz einschliefsenden Mittelkörpers, nach Abzug aller Extremitäten, angegeben, insofern dieser eben als der Sitz der Seele gilt, wie er denn ja auch in den Brâhmaṇa durchweg direkt als âtman bezeichnet wird (s. oben p. 18 n.). — 33. Die angegebene Zahl 113680 (resp. 113180) Athemzüge für die Tagnacht, ergäbe blos circa 79 Athemzüge für die Minute! Anqu. indefs hat hier einen Zusatz (pag. 721), wonach es sich bei dieser Zahl darum handeln soll, dafs die fünf sogleich speciell erörterten prâṇa ein jeder täglich 21600 Mal (in Summa somit 108000 Mal) durch die sushumṇâ-Ader gehen (also nur 15 Mal in der Minute), während sie „in aliis venis 5180 vicibus [1]) actionem suam peragere censentur". Der Textlaut giebt hierzu zwar keinen Anlafs: aber auch der Sarvadarçanasaṃgraha p. 175 berichtet in ähnlicher Weise, dafs die Zahl der Athemzüge, çvâsapraçvâsayoḥ, in einer Tagnacht 21600 beträgt. Eine andere dort ebenfalls angegebene Zahl (bei welcher 900 und 2600 als Faktoren erscheinen) ist mir nicht recht klar.

prâṇa âdyo hṛidi sthân*e a*pânas tu punar gude |
samâno nâbhideçe *tu u*dânaḥ kaṇṭham âçritaḥ || 34 ||

---

[1]) Anquetil hat ja nämlich blos 113180, nicht 113680.

vyânaḥ sarveshu câṅgeshu sadâ vyâvṛitya tishṭhati |
atha varṇâs tu pañcânâm prâṇâdînâm anukramât || 35 ||
raktavarṇamaṇiprakhyaḥ prâṇo vâyuḥ prakîrtitaḥ |
apânas tasya [1]) madhye [2]) *tu* indragopakasaṃnibhaḥ || 36 ||
samânas tasya madhye tu gokshîrasphaṭikaprabhaḥ [4]) |
âpâṇḍura [3]) udânas tu vyâno 'py arcisamaprabhaḥ || 37 ||

34. „prâṇa als erster im Herzen, der apâna im Hintern ruht, | im Nabelgebiet samâna, udâna nach der Kehle zieht: ||

35. in allen Gliedern der vyâna beständig durchziehend verweilt. | Nunmehr die Farben auch der fünf, prâṇa voran, der Reihe nach. ||

36. Einem rothfarbigen Juwel [5]) gleichend der prâṇa-Odem heißt: | mitten darin der apâna, der Coccinelle gleich [6]) an Farb': ||

37. in deſs Mitte der samâna, von der Farbe des Milchkrystalls: | bläſslich [7]) aber der udâna, der vyâna gleicht der Feuerflamm'.“ ||

Nec mirum corporis ventorum naturam, locum, tam fuse explicari, etiam colorem tradi; cum e vento vita oriatur, eo servetur, et vento pran per cerebrum exeunte, homo moriens rursus in hunc mundum redire et ibi diversas transfigurationes subire non coactus, statim beatitate fruatur.

yasyaisha maṇḍalam bhittvâ mâruto yâti mûrdhani |
yatra-yatra mriyed vâpi na sa bhûyo 'bhijâyate na sa bhûyo 'bhijâyate || 38 ||

---

[1]) apânamasya Cod.
[2]) madhyam pr. m. [3]) apâ° Cod. [4]) sphuṭika Cod.
[5]) cum colore ïakout (carbunculi). [6]) cum colore τοῦ bherbhouti.
[7]) ssandal-colore.

„Wenn dieser Odem den Hohlkreis durchbrechend aufsteigt in den Kopf[1]), | — wo immer der auch sterben mag, er nicht wieder geboren wird.“ ||

Pran cuiusvis, quod, e medio totius corporis, cerebrum ut aperuit, supervenit (illac exit), in qualibet terra quod moriatur, rursus is existentiam apparentem non sumit. — Zu maṇḍala s. v. 26. — mriyet ist eine ungewöhnliche Form, Passivum mit der Endung des Activs.

44. Baschkl. Vâshkala. Aus dem Ṛik, p. 366—71. Ein Capitel. Vergl. das über diese merkwürdige, sonst nirgendwo erwähnte Upan. bereits in den Ac. Vorl. p. 51 Bemerkte: der offenbar metrisch abgefaſste[2]) Text derselben hat sich leider noch immer nicht aufgefunden. Medhâtithi[3]), der Sohn des Kaṇva[3]), wird von Indra in Gestalt einer turma (militaris) mit Gewalt geraubt und zum Himmel entführt. Er befragt seinen Räuber während des Fluges, wer er sei (quisquis cum hac acri itione te videt non potest dicere, quod tu turma es (militaris): turmae aliae super terram gradiuntur: pes tuus ad terram non pervenit et pergit. Ulla persona cum hoc corpore ad mundos τοῦ supra non it, et tu cum ipso hoc corpore ad mundos τοῦ supra iens factus), wohin er ihn führe, weshalb er ihn seinem schlafenden Vater raube: er klagt sich selbst an, daſs er wohl im Dienste der Götter etwas versehen haben müsse, da dieselben diese seine Entführung gestatteten und ihn nicht befreiten. Indra antwortet ihm lächelnd und giebt sich ihm, in poetischer schwungvoller Darstellung, kund als

---

[1]) Beim Tode nämlich.

[2]) Am Schlusse heiſst es: absolutum fit Oupnekhat Baschkel, mantr e Rak Beid (desumptum).

[3]) Midhanatheh filium τοῦ Kabour, Anquetil. Die Punktirung ist bei t (*n*) und n (*b*) falsch gewesen und das v (von Kaṇva) ist für *r* verlesen.

den Allgott, sich in ausführlicher Weise mit dem All identificirend: „Weil du, o Medhâtithi! vormals: propter me multum mortificationem et tribulationem passus es, ad te, ideo ut ad verum pervenias, cum figura turmae (militaris) factus, veni. Cum via quâ verum obtinent, tu illam ut obtinueris, cum ipsa hac via ad verum Ens pervenias. Forma lucis ego sum: sine cessatione ego sum: sine vinculo (universalis) ego sum: et quidquid fuit et est et est futurum ego sum: ego quod (qui) ego sum, tu quod tu es, ego et tu, et tu et ego, intellige quod omne ego sum: in hoc ullam dubium non affer: primum tu purus (simplex, non compositus, nihil sciens) fuisti; nunc coctus (informatus, edoctus) fis: amplius illum dubium ne fac.“ — Die sonderbare turma (militaris) ist offenbar ein Mißverständniß Anquetil's. Der persische Text muß ein Wort gehabt haben, welches sowohl diese Bedeutung hat, als dem indischen mesha, Widder, entspricht [1]). Offenbar nämlich liegt hier eine andere Form der bereits im ersten Bande dieser Studien p. 38 erörterten Legende aus dem Eingange des Shaḍviṅça-Brahmaṇa vor, nach welcher Indra, in Gestalt eines mesha, den Medhâtithi Kâṇvyâyana geraubt haben soll: Medhâtithiṃ ha Kâṇvyâyanam mesho bhûtvâ jahâra [2]): und zwar ist dies eine Legende, deren erste Grundzüge bereits im Ṛik selbst (8, 2, 40), in einem der Tradition nach eben von Medh. Kâṇva selbst verfaßten Liede, er-

[1]) Nach Cowell's Mittheilung (diese Stud. 8, 480) hat das persische Manuskript der Calcutt. Bibl.: „at first: fauj, an army, but subsequently it has twice qŭc, a ram“. Letzteres Wort wird in der Regel qûc oder qôc geschrieben, wo dann die Verwechselung (f und q, j und c) klar vorliegt.

[2]) Sâyaṇa zu Ṛik 8, 2, 40 pag. 311 citirt diese Stelle des Shaḍv. Br. mit Varianten; ebenso zu 1, 50, 1 pag. 466: und zwar lautet sie bei ihm: Medhâtithiṃ hi Kaṇvâyanim mesho bhûtvâjahâra zu 1, M. hi Kâṇvâyanim m. bhûtvodâjahâra zu 8.

wähnt werden: itthấ dhī́vantam adrivaḥ Kâṇvám Médhyâtithim | meshó bhûtò 'bhí yánn áyaḥ ||

„Zu dem so recht andächtigen.[1]) Kâṇva Medhyâtithi, heran, | als Widder tretend, Schleudrer! komm'." ||
wie dieselben denn auch in dem solennen Beinamen: medhâtither mesha, welchen Indra in der subrahmaṇyâ-Formel führt (s. eben das Shaḍv. Br. 1, 1, sowie Çatap. 3, 3, 4, 18. Taittir. Âr. 1, 12, 3) einen ihr Alter beglaubigenden Ausdruck finden. Ja, nach Sâyaṇa zu 1, 50, 1 wäre an diese Legende überall da zu denken, wo Indra im Ṛik als mesha bezeichnet wird, was indefs wohl völlig verkehrt ist. Indra heifst vielmehr einfach nur ganz ebenso mesha, wie er vṛishan, vṛishabha genannt wird, als Spender nämlich und Geber reicher Gaben. Es erzählt übrigens Sâyaṇa dabei seinerseits die Legende in anderer Form: zwar auch, dafs Indra in Widdergestalt zu Medhâtithi gekommen sei, aber nicht um ihn selbst, sondern um seinen soma zu rauben, zu trinken (Medhâtithiṃ yajamânam indro mesharûpeṇâgatya tadîyaṃ somam papau, âgatya somam apahṛitavân). Auch dies ist offenbar nur eine Mifsdeutung der bildlichen Textsprache. Denn in Wirklichkeit enthält der obige Ṛik-Vers gar nichts weiter, als die Bitte, dafs Indra zum Kâṇva Medh. als Widder, d. i. mit recht reichen Spenden, kommen möge[2]). Wenn indessen die beiden letzten Worte desselben anders abgetheilt werden (nicht yann ayaḥ, sondern): yan nayaḥ, so erhalten wir eine Textform, die zu der Legende des Shaḍv. Br. (wo Sâyaṇa das jahâra durch ninâya erklärt) pafst, und die somit in der

---

[1]) s. Böhtlingk-Roth unter itthấ. [2]) oder, wenn wir mit Sây. des betonten Verbums áyaḥ wegen das Relativum aus v. 89 fortgelten lassen müfsten (was wohl aber nicht nöthig), den Bericht, dafs Indra so zu K. M. gekommen ist. Sây. übrigens erklärt ayaḥ durch das Causat. agamayaḥ, läfst sich dabei aber offenbar durch die von ihm citirte Legende des Shaḍv. Br. leiten.

That wohl auch als deren eigentliche Quelle zu betrachten sein wird, so dafs sich dieselbe hienach einfach als auf einem sprachlichen Mifsverstänenifs beruhend ergeben würde. — Die Aehnlichkeit dieser Form der Legende nun mit der griech. Sage vom Ganymedes, ist eine so auffällige, dafs ich schon früher nicht umhin gekonnt habe, darauf hinzuweisen. Ich möchte die Frage etwa so stellen: sollte es nicht möglich sein, dafs jenes Mifsverständnifs der alten Legende durch eine Bekanntschaft mit der griechischen Sage von Ganymedes (resp. ihrer etwaigen sonstigen orientalischen Grundform) mit beeinflufst worden ist? Bei unserer Vâshkala-Upan. hier tritt jene, ja eben auch auf den Klang der Namen sich erstreckende Aehnlichkeit noch weit stärker hervor, als im Shaḍv. Br., insofern es sich ja hier, wie bei Ganymed, um ein Hinaufholen des seinem Vater geraubten Jünglings in den Himmel handelt! Und wenn auch hier die Absicht Indra's eine weit edlere ist, als die des Jupiter, sein Wohlgefallen an dem Geraubten sich überhaupt gar nicht auf dessen körperliche Schönheit, sondern auf seine geistigen Vorzüge bezieht, so wird doch die Aehnlichkeit des Vorganges selbst dadurch nicht geschmälert. — Der umgekehrte Fall, die Annahme also, dafs etwa die homerische, ihrerseits freilich wohl nicht ursprünglich griechische, Sage vom Ganymedes aus Indien stamme, resp. eine Aneignung der Legende vom Raube des Kâṇva Medhâtithi sei, wird jedenfalls durch das soeben über die völlig secundäre Entstehung dieser letzteren Form der Legende Bemerkte völlig ausgeschlossen.

Das metrische Citat (in çloka), welches Sây. im Schol. zu Taittir. Âr. 10, 64 der Vâshkalaçâkhâ entlehnt, bezieht sich auf die Vorbedingungen der pravrajyâ (Bettelwander-

schaft), hat also mit unserer Upanishad nichts zu thun. Es lautet:

kuṭumbam putradârâṇç ca vedâṅgâni ca sarvaçaḥ | yajnân yajnopavîtaṃ ca tyaktvâ gûḍhaṃ caren muṇiḥ || (iti Bâshkalaçâkhâyâm âmananti).

45. Tschhakli. Nach Stenzler (ob. 2, 159) = Châgaleya? Aus dem Yajus p. 372—77. Ein Capitel. Wie die vorige, ist auch diese Up. einen annähernd alterthümlichen Charakter tragend. Leider ist weder ihr Text noch eigentlich auch ihr wahrer Name bis jetzt nachgewiesen. Stenzler's Vermuthung in Bezug auf letztern ist allerdings nicht unwahrscheinlich, vgl. über Chagalin, Châgaleyinas [1]) oben 3, 258. 259. Müller, Anc. S. Lit. pag. 370; auffällig bleibt indefs doch, dafs sich sonst gar keine Spur einer Upan. gerade eines solchen Namens gefunden hat.

Den Inhalt bildet die Beantwortung der Frage über den Zusammenhang zwischen Körper und Seele, und zwar ist die Darstellung ganz im Brâhmaṇa-Stil gehalten. — Die Weisen an der Sarasvatî (super mare Seresti, quod circa urbem Thaniser est) geboten, da sie ein Opfer bringen wollten, Einem aus ihrer Mitte, sich zu entfernen, weil er der Sohn einer Sklavinn sei. Seine Frage: was in ihnen sei, während er es nicht habe, beantworteten sie damit, dafs sie Brâhmaṇa seien. „Nun aber, was in Euch ist das brahman? und was in mir ist nicht brahman." Sie antworteten ausweichend [2]): „Wer im Hause eines Brâhmaṇa geboren ist, des Werk der Brâhmaṇa thut, die im

[1]) Das sûtra der Châgaleyinas wird vom Comm. zu Çâṅkh. çr. 6, 1, 7 citirt: darin wird das Wort medha in der Schlachteformel des Opferthiers als Femin. (medhî) verwendet.

[2]) vgl. die ähnliche Darstellung in der Vajrasûcy-Upanishad.



Veda vorgeschriebenen Opfer verrichtet, der ist Brâhmaṇa." Da wies er sie auf einen Todten hin aus dem Geschlecht des Atri, der zu den Opfrern des Naimisha-Waldes (? in urbe Nimkehar) gehört hatte und nun am Gestade lag: der sei auch ein Brâhmaṇa, habe alle Opfer verrichtet: warum betrachteten sie diese Leiche nicht als einen der Ihrigen? wenn der Körper den Brâhmaṇa mache, proinde hunc etiam Brahman sciatis. Auf die Antwort Jener: sie wüſsten nicht, quae res ex hoc mortuo ivit, quod hunc Brahman nunc non dicimus, frug er weiter: der Todte habe doch zu den Naimishîya gehört et omnes scientias sciebat et opera omnia faciebat. Illa scientia ejus, quid fuit? Beschämt gestanden Jene ihre Unwissenheit und baten ihn, sie als seine Schüler darüber zu belehren. Da lachte er und sagte: vos modum vestrum praetergredimini: defectuosus (vilis) magnos nobiles quomodo discipulos suos faciat? Nun, entgegneten sie, wenn er sie nicht zu Schülern annehmen wolle, so möge er doch ihnen den richtigen Weg zeigen, auf dem sie zur Erkenntniſs gelangen könnten. Da wies er sie an die Weisen in Kherkhit (Kurukshetra?), welche similes parvulis annis (infantibus vitam) transigunt [hiemit sind wohl die Vâlakhilya gemeint?]. Sie machten sich auch insgesammt auf dahin und trugen diesen ihre Bitte um Belehrung vor. Ziemlich schnöde aufgenommen — vos magni estis et veteres annis (provecti aetate) estis et scientes estis et (librum) Beid scitis: et in hac urbe etiam vetus anno et scius et magnus et τοῦ Beid scius sint: et domos magnus habent: quare ante illos non venistis et ante nos venistis? — erhielten sie den Bescheid, daſs sie zunächst erst ein Jahr lang in ihrem Dienst (servitio) zu bleiben hätten: dann sollten sie Belehrung erhalten. Als

das Jahr um, nahmen ihre Lehrer sie bei der Hand, führten sie an den Weg und zeigten ihnen einen Wagen. In sokratischer Dialogform knüpft sich daran die Belehrung durch das Gleichnifs: „der Wagenlenker sei die Seele, der Wagen der Körper, die Rosse die Sinne, die Stricke die Muskeln, das Holz die Knochen, die Wagenschmiere das Blut etc. Wie der Wagen aufhöre zu gehen, sobald der Wagenlenker ihn verlassen, so der Körper ohne Seele: von ihr verlassen, sei er Leichnam: proinde vile corpus est et nobilis anima.“ Da küfsten sie ihren Lehrern dankbar die Füfse: nos ante vos ambas manus ut ligavimus stantes sumus. — Hiemit ist die Erzählung zu Ende. Es knüpft sich daran aber sofort die Angabe, dafs der Weise Tschhakli diese Legende berichtet habe und: hoc (das Folgende) mantrhaï *τοῦ* Beid (tum) pronunciavit, worauf dann diese seine metrische Wiederholung der obigen Lehre folgt: wie der Wagen ohne Wagenlenker nichts nütze sei, ipso hoc modo totum corpus cum utensilibus et instrumentis suis, e *τῷ* separatam esse unam animam, nullius actionis et vanum est: etsi tota familia mortuum lapsum videt et planctum facit, nullum ei commodum praestare possunt.

Was den Eingang unserer Upanishad betrifft, so habe ich bereits oben 2, 311. 312 auf eine entsprechende Legende im Ait. Br. 2, 18. Çâñkh. Br. 12, 3 hingewiesen, dieselbe resp. in ihrem Wortlaute aufgeführt. Wir begegnen ähnlichen Angaben auch sonst noch mehrfach in den Br. So wird z. B. im Pañcav. Br. 14, 6, 6 von einem Streit zwischen den beiden Kaṇviden (Kâṇvyau) Vatsa und Medhâtithi berichtet, von denen der Letztere dem Ersteren vorwarf, er sei kein brâhmaṇa, weil der Sohn eines Çûdra-Weibes. Da schlug ihm Vatsa die Feuerprobe darüber vor (ṛitenâ 'gniṃ vya-

yâva, Mâdh. viçeshena gachâva praviçâva), wer von ihnen Beiden brahman-kundiger (brahmîyân) sei. Mit dem vâtsam (sâman) unterzog er sich derselben (vâtsena Vatso vyait, Mâdh. agnim prâviçat) und es ward ihm kein Haar gekrümmt (tasya na loma canaushat): wie es dem Medhâtithi erging, der das maidhâtitham (sâman) verwendete, wird nicht berichtet [1]). — Ueber die Belehrung von fünf weisen Brâhmanen durch Açvapati, den Kekaya-König, im Çatap. Brâhm. 10, 6, 1, 1ff. und in der Châdogyopan. 7, 11—24, s. diese Stud. 1, 179. 265, und über die Belehrung des Driptabâlâki Gârgya durch Ajâtaçatru den Kâçi-König Çatap. 14, 5, 1, 1ff. Kaushît. Upan. 4, 1, oben 1, 212. 419—20. Während Ajâtaçatru es ablehnt, daſs Gârgya sich ihm als Schüler nahe: pratilomam vai tad yad brâhmanah kshatriyam upeyât, und dem Fragenden seine Lehre auch ohne dergl. Förmlichkeit mittheilt, erläſst Açvapati seinen Schülern dieselbe nicht, und auch der Pañcâla-König Pravâhana verlangt dieselbe (Çatap. 14, 9, 1, 10. Chândogyp. 7, 3—10) von dem ihn um Belehrung angehenden Gautama Âruni. Pravâhana erscheint auch noch in einer andern Legende der Chândogyop. 3, 8 (s. diese Stud. 1, 193. 255) als Lehrer zweier Brâhmanen. Alle diese die Hoheit des Wissens über die Geburt darstellenden Legenden [2]) sind offenbar alterthümliche, aus dem Leben gegriffene Stoffe, trefflich geeig-

---

[1]) Im Pañc. 8, 5, 11 wird wenigstens von der Ausstoſsung eines sattra-Mitgliedes in die Wüste vermuthlich auf gleichen Grund hin, berichtet: Çyâvâçvam Ârcanânasam sattram âsînam dhanvo 'davahant, sa etat sâmâ 'paçyat, tena vrishtim asrijata, tato vai sa pratyatishthat, tato gâtum avindata |

[2]) Hieher gehört auch etwa die Legende vom Jânaçruti Pautrâyana in der Chândogyop., worin derselbe vom Sayugvan Rayikva (Raikva) als Çûdra bezeichnet und dennoch schlieſslich mit der samvargavidyâ betraut wird. Das Vedântasûtram freilich (1, 3, 34. 35) sucht dies wegzuerklären: ebenso natürlich Çamkara dazu pag. 318. 19 und zur Chândogyop. p. 241. 42. 44 (ed. Roer, pag. 68 der Uebers. von Râjendra-Lâla-Mitra).

net zur Verwendung für die dem gleichen Streben huldigenden Upanishad. Ihren Gipfelpunkt erreichen dieselben einmal in den Legenden von der weisen Gârgî Vâcaknavî, also einer Frau, die sogar den Yâjnavalkya in Verlegenheit brachte (s. diese Stud. 1, 84), und sodann in jener Legende des Pañcavinçabr. 13, 3, 24 (s. Manu 2, 151 ff.) von dem mantra-Verf. Çiçu Âñgirasa, der seine eigenen väterlichen Verwandten, die aber nicht mantrakṛit waren, mit „Söhnchen" anredete, und auf ihren Vorwurf des adharma sich auf seine Würde als mantrakṛit berief, wie denn auch die Götter, an deren Ausspruch Jene appellirten, zu seinen Gunsten entschieden: Çiçur vâ Âñgiraso 'mantrakṛitâm mantrakṛid âsît, sa pitṛîn putrakâ ity âmantrayata | tam pitaro 'bruvann, adharmaṃ karoshi yo naḥ pitrînt sataḥ putrakâ ity âmantrayasa iti | so 'bravîd, ahaṃ vâva pitâ 'smi yo mantrakṛid asmîti | te deveshv apṛichanta, te devâ abruvann: esha vâva pitâ yo mantrakṛid iti | tad vai sa udajayat. | Vgl. hiezu auch den schönen Spruch Vs. 32, 9 mit dem Schlusse: yas tâni veda sa pituh pitâ 'sat (Ath. 2, 1, 2. Taitt. Âr. 10, 1, 3), sowie den Spruch des Indra im Kâṭhaka, diese Stud. 3, 462.

Der Vergleich des Leibes mit einem Wagen, der Seele mit einem Wagenlenker findet sich noch sonst in den Upanishad wieder, z. B. in der Kâṭhaka Up. 1, 3, 3—6 (diese Stud. 2, 205), Çaṃkara zu Vedântas. p. 337. 638.

46. Tark. Târaka. Aus dem Atharvan p. 378—79. Ein Capitel. Der Text liegt nicht direkt unter diesem Namen vor: auch wird die Up. nirgendwo sonst erwähnt, falls nicht etwa die târasârop., die 91ste in Elliot's Liste (s. oben 3, 325), heranzuziehen ist. Sie findet sich aber fast völlig identisch, obschon allerdings mit einigen entsprechen-

den Zuthaten, als §. 2 der Râmottaratâpanîyopanishad wieder, so dafs wir ihren Text, nach Abzug dieser letzteren, wohl ohne Weiteres von dort, wo sie offenbar eine sekundäre Verwendung gefunden hat, direkt wieder herzustellen im Stande sind. Ich verweise hierfür auf meine Abhandlung über diese Up. p. 333—7. — Den Inhalt bildet die Belehrung des Bharadvâja durch Yâjnavalkya über die aus allen Schrecken des saṃsâra rettende, ans andere Ufer hinüberführende Kraft des heiligen Lautes om, ganz nach Art der Atharvaçikhâ (s. diese Studien 2, 55). Er besteht aus sechs Theilen, den drei Lauten a, u, m nämlich, sodann der halben mâtrâ, welche über deren drei mâtrâ hinausgeht, fünftens dem Punkt (vindu) darüber, und sechstens dessen Klange nâda. Die richtige Kenntnifs desselben als identisch mit Brahman selbst entsühnt von allen Sünden, sogar vom Brâhmaṇa-Mord, der Embryotödtung etc. Der Kundige überschreitet die Welt, überschreitet Alles, geht in das Ewige, avimukta (s. ob. 2, 14. 73—77), ein, wird grofs, erlangt die Unsterblichkeit." Dieser letztere Ausdruck ist von besonderem Interesse: danach wird somit das Aufgehen in brahman ausdrücklich als ein ewiges Leben betrachtet. Nach dem schol. zu Râm. bezieht sich das Eingehen in das avimuktam auf die durch Erkenntnifs der Einheit der Allseele mit der Einzelseele schon bei Lebzeiten zu erreichende Erlösung (jîvanmukti), die Unsterblichkeit dagegen auf die körperlose Erlösung (videhamukti), das völlige Aufgehen in der Allseele. Die Bezeichnung des letzteren nun als „Unsterblichkeit" erscheint fast als eine Annäherung an die Wünsche und Vorstellungen des Volks. (Auch das Vedântas. schliefst ja übrigens mit einer ähnlichen Lohnverheifsung, des videhakaival-

yam nämlich (= der videhamukti) für den, welcher das brahman als nirguṇa „völlig absolut“ erkennt, und der brahmalokasthiti für den, welchem es immer noch als saguṇa „mit Attributen behaftet“ erscheint.)

47. Arkhi. Ârsheya (?). Aus dem Atharvan pag. 380—86. Ein Capitel. Liegt im Texte nicht vor und wird nirgendwo sonst erwähnt. Verhandlungen einer Brâhmaṇen-Versammlung über das Wesen des brahman, in alterthümlicher Weise. Viçvâmitra, Jamadagni, Bharadvâja, Gautama, Vasishṭha nehmen nach der Reihe das Wort, je immer der Folgende gegen den Vorhergehenden, dessen Darstellung mit grofser Animosität als ungenügend bezeichnend. Viçvâmitra erklärt illud quod in terra et coelo est für das brahman. Jamadagni entgegnet, dies sei nicht das brahman selbst, nur ein vergänglicher Theil desselben. Seine eigene Erklärung des brahman, als dessen, worin Himmel und Erde sich befinden, möge man es âkâça oder wie sonst nennen, weist Bharadvâja wegen der damit gegebenen Beschränkung auf die Innerweltlichkeit zurück; und findet das Brahman vielmehr im Sonnenlicht. Aber, wirft Gautama ein, dies sei ja auch nur ein Theil des brahman, dessen Geboten folgend. Wenn er dann seinerseits den Blitz als das brahman bezeichnet, so wird er dafür von Vasishṭha scharf angelassen. Des Letzteren eigene Erklärung des brahman geht dahin, dafs es das Undefinirbare sei, de quo non possunt dicere, hoc et illud est, der âtman, endlos, alterlos, ohne Diesseit und Jenseit, nicht aufsen, nicht innen, allwissend, reines Licht, ohne Hunger und Durst, alles in sich absorbirend, König des Alls etc. Er beruft sich dafür auf die „nati (posteri) τοῦ K'hak“ (var. l. Kapl, d. i. Kapila!?), welche wegen der Auffindung

dieser Erklärung dem Vaiçvânara (Beischvantr), Feuer, ihre Verehrung dargebracht hätten. Als Eigenname dieses âtman nennt er Andri, d. i. indra (! vergl. oben pag. 39 und unten pag. 53). Diese Erklärung des Vasishṭha fand den Beifall der Anwesenden und sie wurden seine Schüler. — Die Upanishad schliefst offenbar mit den Worten: agnaye nama (humilis submissio), indrâya namaḥ, prajâpataye namo, brahmaṇe namaḥ.

48. Pranou. Praṇava[1]). Aus dem Atharvan, pag. 387—402. Drei Capitel (brâhmaṇa genannt!). Ebenfalls im Texte nicht vorliegend, noch irgendwo sonst erwähnt. — Das erste „Brâhmaṇa" handelt von den Bestandtheilen und der Hoheit des Wortes om, eben des praṇava. Das brahman liefs den brahman aus einer Lotusblume hervorgehen. Kaum geboren dachte dieser nach über das om und dessen Theile. Das a entspricht der Erde, dem Feuer, den Pflanzen, dem Ṛigveda, der Formel bhûr, der gâyatrî, dem trivṛitstoma, dem Osten, den beiden Frühlingsmonaten, der Sprache und der Zunge: das u, das m und die vierte halbe mâtrâ, fünftens der nasalische Klang stehen in gleicher Weise den entsprechenden Welten, Göttern, Veda, Metra etc. gegenüber, wie sich dieselben ja in ähnlicher Gruppirung oft genug sonst noch, von den drei Yajus-Texten abwärts, aufgezählt finden: als vierte Gottheit (nach agni vâyu sûrya) der Mond, als vierter loka das Wasser, als fünfter Veda „et responsiones et quaestiones (libri) Beid[2]); et mantrhaï magna; et Oupnekhata; et praeceptum (vel) prohibitum (libro) Beid": die Reihenfolge der

[1]) s. diese Stud. 2, 394. 3, 326, während ich 1, 249. 285 Pranou irrig mit der Prâṇa resp. Prâṇâgnihotra-Up. identificirt hatte.

[2]) wohl vâkovâkyam?

Metra ist: (gâyatrî) trishṭubh, jagatî, anushṭubh, bṛihatî. — Der praṇava ist das brahman selbst, der Samen des Veda: ist am Anfang und Ende aller Sprüche zu recitiren etc. Welcher Brâhmaṇa irgend etwas wünscht, der möge drei Tage lange „paupertatem" (wohl brahmacaryam?) üben, und auf Stroh mit dem Gesicht nach Osten sitzend täglich tausend Mal in seinem Herzen des praṇava gedenken, so wird ihm Alles zu Theil, was er begehren mag. — Das zweite „Brâhmaṇa" (pag. 391—2) giebt eine Legende, in welcher der Praṇava geradezu personificirt auftritt. Als die Asura Indra's Stadt Soudha (? ob Sobha? vergl. diese Stud. 2, 38 n.) bestürmten, erschauten die in Angst versetzten Götter „filium magnum Creatoris quod Oum est" und baten ihn um Hülfe. Er gewährte sie ihnen, aber nur unter der Bedingung, daſs die Veda-Leser den Veda nicht lesen dürften, ohne zuvor ihn ausgesprochen zu haben, und daſs, falls sie dies versäumten, der Veda ihnen nichts helfen solle. Idcirco in omnibus actionibus τὸ Pranou oportet pronuntiare: quisquis hoc Pranou non scit, nihil agere potest. — Im dritten „Brâhmaṇa" beantwortet Prajâpati sechsunddreiſsig an ihn über die Natur und das Wesen des „oum" gerichtete Fragen. Anquetil bemerkt hiezu (pag. 394): haec τοῦ Oum seu Pranou, magni Creatoris filii, Dei nominis, pronunciationis et efficaciae expositio, conferri potest cum Hebraeorum super tetragmate, nomine Jehova, praecipuo Cabbalae practicae Judaeorum praesidio, commentariis (Johan. Christoph Wolfii Bibliothecae Hebraicae 1715—1733, vol. II, p. 1215)." Es sind in diese Darstellung auch einige Legenden verflochten. So heiſst es zunächst auf pag. 396: e recentibus in regno τοῦ Kanoudj doctus, facundus Anheh(?) nomen habebat: .. a rekheshi-

rân illius temporis petiit quod quaenam ratio τοῦ pronunciare τὸ Pranou est; und auf pag. 398 wird berichtet, daſs nach dem Verlauf des Satyayuga und der Tretâ bei Beginn des Dvâpara yuga verschiedene Weisen, in Unsicherheit darüber, wie bei mangelndem Verständniſs der drei Veda die Frucht des Opfers zu wahren sei, sich um Belehrung an Atharvan gewendet hatten. Seine Auskunft ging dahin, daſs durch die Aussprache des Wortes „oum" am Beginn eines Veda-Textes derselbe in seiner Wirksamkeit geschützt werde. Daran knüpft sich eine Wiederholung der Angaben des ersten Capitels, daſs die $3\frac{1}{2}$ Laute des oum den vier Veda, den vier Göttern agni, vâyu, sûrya, candra, den vier Metren gâyatrî, trishṭubh, jagatî, anushṭubh, den vier Welten Erde, Luft, Himmel, Wasser entsprechen. Wegen der Identification der letzten halben mâtrâ mit dem Wasser und dem Atharvaveda hat Vyâsa, heiſst es weiter, verordnet, daſs am letzten Tage des (Regenmonates) çrâvaṇa, quoad, a sciente (librum) Athrban Beid, opus quod determinatum est, discant, oportet quod ullum (librum) Beid non legant [1]): und hieran knüpft sich nun eine Erhebung des Atharva-Veda über die übrigen drei Veda. Während der Sâma-Veda, der unter diesen der hervorragendste sei [2]), doch nur cum derelictione voluptatis et (cum) selouk (d. i. tapas) legenti fructum largitur, trägt das Studium des Atharvan Frucht auch ohne selouk und derelictione voluptatis (eine in einer Upanishad etwas kuriose Empfehlung!). Denn wer ihn kennt, kennt auch die andern drei, die in ihm mit inbegriffen sind. Die Kenntniſs des Praṇava, der den Anfang des Atharva-Veda

---

1) vgl. Naksh. 2, 338. 9. 2) s. diese Stud. 8, 233.

bildet, vermittelt das Verständnifs der Einheit des jîvâtman und des âtman. — Quisquis has quaestiones (et responsiones) bene verificatas ostendit, is omniscius fiat sciens omnes quaestiones et responsiones efficitur.

49. Schavank (Savank). Çaunaka (?). Aus dem Atharvan, pag. 403—11. Ein Capitel. Ebenfalls weder im Texte vorliegend, noch irgendwo sonst erwähnt. Eine am Schlufs auf den Schavank rekheshir zurückgeführte Darstellung der Hoheit des Praṇava in alterthümlichem, mythischem Gewande. Die Asura erlangten dreimal, beim Früh-, Mittag- und Abendopfer den Sieg über die Götter dadurch, dafs sie die je mit dem Opfer beschäftigten Weisen der vasu, rudra und âditya dabei überfielen, und, von den Erschreckten je mit einigen Tropfen Opferschmalz, Wasser und resp. Opfergrashalmen abgefunden, mit Hülfe dieser Dinge eben die Oberhand in dem darauf folgenden Kampfe mit den Göttern erhielten. Indra indessen entrifs ihnen immer wieder den Sieg durch die drei Metra gâyatrî, trishṭubh, jagatî, die er, da sie allein sich nicht getrauten, je in Begleitung resp. unter Voranstellung des Praṇava gegen die Asura absandte, so zwar, dafs diese zuletzt nicht wieder im Stande waren sich zu sammeln. Der Praṇava seinerseits nun gewährte seine Hülfe stets nur je unter einer Bedingung [1]), das erste Mal z. B. unter der, dafs fortab in omni actione exordium a me fecerint, und es knüpfen sich hieran nun die höchsten Lobpreisungen für ihn: er wird mit indra selbst identisch genannt, alle Veda, alle Opferwerke enthaltend etc. Insbesondere wird die den

---

[1]) mihi ex hoc auxilio (τοῖς) Fereshteha quid emolumenti est perventurum?

Schlufs bildende halbe mâtrâ verherrlicht, als: vis et semen et lux et τὸ sine cessatione et τὸ sine defectu, omne ipsum illud est. Als Bekräftigung werden zwei Veda-Sprüche (in mantr alio τοῦ Beid etiam memoratum est) herangezogen. Nach dem ersten hat der Praṇava vier Hörner (die 3½ mâtrâ), drei Füfse (a, u, m), zwei Köpfe (a+u, als eins gesprochen = o, und m mit dem nasalischen Nachklang als eins gesprochen), sieben Hände (die sieben svara), ist dreifach gebunden (mit den drei Göttern, drei Feuern, drei Welten, drei Veda) etc. Nach dem zweiten ist Indra der gewaltige Herr aller Götter, der Praṇava aber mit Indra identisch.

50. Nersingheh Atma. Nṛisiṅha. Aus dem Atharvan, pag. 412—54. Neun Capitel, khaṇḍa genannt. Es entspricht dieses Stück nur dem zweiten Theile der nṛisiṅhatâpanîyopanishad, wie sich denn in der That auch nur dieser zweite Theil, Bergstedt's Abschrift wenigstens zufolge, aus welcher (s. oben 1, 301) meine Copie genommen ist, unter den in E. I. H. 1726 (= I) enthaltenen Upan. vorfindet. Die hiesige Handschrift (Chambers 258 = A) enthält dagegen beide Theile, und zwar wird der erste darin seinerseits in fünf einzelne „upanishad" zertheilt, mit in summa 26 (7+5+2+3+9) Unterabtheilungen. Nach Colebrooke 1, 5 nehmen die sechs „Upanishad" der beiden Theile die 29ste bis 34ste Stelle in der solennen Reihe der 52 Atharva-Upanishad ein [1]).

Beide Theile sind trotz mannichfacher Beziehungen

---

[1]) In A ist die erste Upanishad des pûrva-Theiles mit der Zahl 28(!), die vierte mit 36(!), die fünfte richtig mit 33 markirt. Die zweite und dritte sind ohne dergl. Marke und auch am Schlusse des uttara-Theiles findet sich keine dergl. vor.



und sogar einzelner ganz identischer Stellen dem Inhalte nach völlig von einander getrennt. Da sie indessen denn doch einmal zu einander gerechnet werden, so ergänze ich hier Anquetil's Defekt und gebe beide Theile zusammen. — Die grofse Differenz derselben von einander liegt klar vor Augen. Das pûrvatâpanîyam [1]) ist rein exoterisch, hat es nur mit der Glaubensformel einer Sekte zu thun, welche als höchsten Ausdruck, erhabenste Form der Gottheit die nṛisiṅha-Form Vishṇu's feiert, und steht im Wesentlichen auf dem Standpunkt der yoga-Lehre. Das uttaratâpanîyam dagegen ist rein esoterisch, hat es nur mit der Identität der Allseele, des höchsten âtman, resp. brahman, mit dem All, insbesondere unter dem Bilde ihrer Identität mit der heiligen Formel om, deren einzelne Theile ihrerseits als das All in sich schliefsend dargestellt werden, zu thun, und steht im Wesentlichen auf dem Standpunkt der Vedânta-Lehre. Das nṛisiṅha-Credo, resp. die Identificirung des höchsten brahman mit dem nṛisiṅha der Sekte, durchzieht allerdings auch das uttara-tâpanîyam, doch mehr als ein Beiwerk und Ausputz, beigegeben, um demselben die Stellung als Ausdruck der Geheimlehre der Sekte zu sichern.

Dafs das uttaratâpanîyam später abgefafst ist als das pûrvatâpanîyam, wird wohl schon eben durch seine Stellung als zweiter Theil angedeutet [2]), bewiesen aber, oder wenigstens in hohem Grade wahrscheinlich gemacht, durch mehrere specielle Gründe. So zunächst durch den Um-

[1]) über diesen Namen s. das im Eingange meiner Abhandl. über die Râmatâp. Up. p. 271 Bemerkte.

[2]) zum wenigsten das Gegentheil dadurch wohl a priori definitiv ausgeschlossen.



stand, dafs das pûrvatâpanîyam sich vielfach, oft freilich in höchst ungeeigneter, mifsverständlicher Weise, mit allerlei Reminiscenzen aus dem Veda —, insbesondere aus dem Taittirya-Yajus, resp. dem Taitt. Âraṇyaka, dem es mehrere Stellen ganz entlehnt hat [1]) — ausputzt und verbrämt, womit jedenfalls, wieviel Gewicht man auch auf die Absichtlichkeit dieses Verfahrens legen mag, denn doch auch immerhin eine gewisse zeitliche Annäherung an die letzten Ausläufer des Veda gegeben scheint [2]). Im uttaratâp. dagegen ist von dergl. Angaben, resp. einem Streben nach Beglaubigung durch den Veda, nichts mehr zu finden: denn die wenigen Fälle, in denen der Ausdruck darin anscheinend Reminiscenzen aus dem Bṛihad-Âraṇyaka enthält (s. 2, 8. 14. 6, 8), betreffen Wörter, welche in die Terminologie der Vedânta-Lehre überhaupt Eingang gefunden haben, und brauchen daher hier nicht direkt als dergl. Reminiscenzen aufgefafst zu werden. Auch die Citate, welche das pûrvatâp. als solche enthält, und durch ṛicâ 'bhyuktam (4, 2, 4. 5, 2, 10. 9, 9), ṛishiṇoktam 3, 1, 9. 2, 3, tasyaishâ bhavati 1, 1, 6, tad eshâ 'bhyuktâ 1, 1, 2 aufführt, sind wirkliche vedische Citate: diejenigen dagegen, welche das uttaratâpan. durch tad etau çlokau bhavatah 4, 7. tad esha çlokaḥ 6, 10. 7, 16. 9, 33 anführt, sind versus memoriales mystisch-sektarischen Ursprungs. — Von besonderer Bedeutung sodann ist der Umstand, dafs einige Stücke der Darstellung, welche

---

[1]) s. das zu 1, 1, 1—3. 5. 6. 4, 5. 6, 1. 7, 1. 2. 2, 5, 1—11. 3, 2, 1. 4, 2, 1. 2. 6. 10. 5, 8, 2. 9, 1—7 Bemerkte. In 1, 6, 1 wird die nṛisiṅha-Lehre geradezu als aus dem Yajurveda zu lernen (yajurvedavâcyaḥ), und in 4, 2, 1 ein Beiwerk des nṛisiṅha-Credo, das in der That im Taitt. Âr. sich findet, als yâjushî bezeichnet.

[2]) Hiebei sind denn auch wohl die mehrfachen sprachlichen und sonstigen Beziehungen, welche zur maitrâyaṇî-Upan., sowie zu den Atharvapariçishṭa bestehen, geltend zu machen.

in beiden Theilen sich vorfinden (so pûrv. 2, 2 und 4, 1 in utt. §. 3 und §. 1), in dem ersten Theile diejenige Gestalt zeigen, welche als die ursprüngliche erscheint, resp. sich auch anderweitig, in der Atharvaçikhop. und der Mâṇḍûkyop. nämlich, nachweisen läfst, während sie im zweiten Theile mit Zusätzen verbrämt sind, deren secundärer Charakter klar am Tage liegt. — Endlich könnte auch etwa noch geltend gemacht werden, dafs das pûrvatâp. (s. zu 3, 1, 1) den Vocativ von bhagavant in der älteren Form bhagavas verwendet, während das uttaratâp. die secundäre Form bhagavan gebraucht: es finden sich indessen theils beide Formen anderweitig (im Çatap. Br.) geradezu neben einander vor, so dafs auf die gröfsere Alterthümlichkeit der einen jedenfalls nicht gerade grofses Gewicht zu legen ist, theils könnte man auch allenfalls für das pûrvatâp., seiner Neigung zu vedischen Anklängen gemäfs [1]), absichtliche Verwendung der obsoleteren Form annehmen, womit dann natürlich dieselbe nur in soweit chronologische Tragkraft hätte, in wie weit eine dergl. jener Neigung selbst überhaupt beizumessen sein wird.

Mit der aus dem Angegebenen in der That wohl genügend erhellenden Posteriorität des zweiten Theiles nach dem ersten Theile ist denn aber freilich noch nicht viel gewonnen, und wenden wir uns daher nunmehr zur Aufsuchung derjenigen Data in dem Inhalt der Upan., welche für die Bestimmung ihrer Abfassungszeit überhaupt irgend von Bedeutung erscheinen.

Bei der grofsen Verschiedenheit des Gegenstandes so-

[1]) der wohl auch die mehrfache Verwendung des Wortes brahmavâdinas zuzuschreiben ist (s. 2, 5, 10. 3, 6. 3, 1, 5), sowie der Gebrauch von vai statt hi.



wohl, wie der Darstellung — welche letztere im pûrvatâp. weit klarer und einfacher ist, während das uttaratâp. sich theils in vielfachen Ellipsen und Sprüngen, theils in ungemessener Häufung von Beiwörtern und Appositionen gefällt — sind im Ganzen nur wenige sprachliche und sonstige Berührungspunkte zwischen beiden Theilen vorhanden. Der wichtigste jedenfalls ist die gemeinsame Nennung der Göttertrias: brahman, vishṇu, rudra[1]), resp. deren Unterordnung unter den als nṛisiṅha verherrlichten Allgeist. Der dritte Name der Trias erscheint dabei in wechselnder Gestalt: neben der offenbar ältesten Form rudra nämlich pûrv. 2, 2, 3. 5, 3, 3 (9, 5). utt. 3, 4. 11. 14., erscheint auch maheçvara pûrvat. 4, 3, 3, 5, 2, 9., îçâna utt. 9, 10 (wo die abweichende Reihenfolge: vishṇu, îçâna, brahman), çiva utt. 9, 5. — Sodann ist aus der gemeinsamen Darstellung im pûrvatâp. 2, 2, 4. utt. 3, 5 (welche ihrerseits übrigens vermuthlich älterer Quelle entlehnt ist) die Nennung des agni saṃvartaka, des weltzerstörenden Feuers, als des vierten Complements der Trias, resp. somit die Vorstellung von periodisch wiederkehrenden Weltzerstörungen durch Feuer (vgl. im uttaratâp. auch noch 2, 9. 7, 13) hervorzuheben. — Endlich ist zu bemerken, dafs die Legende von der Tödtung des Hiraṇyakaçipu durch die Mannlöwenform Vishṇu's von beiden Theilen der Upanishad völlig ignorirt wird.

Was sodann die aus dem Sprachgut und Vorstellungskreis beider Theile je für einen jeden allein von chronolo-

[1]) vergl. Maitrây. Up. 6, 5, 8. 26. 5, 1. 2., an welcher letzteren Stelle (Cowell p. 73. 74) rudra als tâmaso 'ṅçaḥ des prajâpati, brahman als dessen râjaso 'ṅçaḥ, und vishṇu als sâttviko 'ṅçaḥ desselben bezeichnet ist (vgl. Anqu. zu uttaratâp. 9, 5), wie denn Vishṇu auch ib. 6, 13 (bhagavato vishṇoḥ) und 23 (vishṇusaṃjnitam) geradezu als höchstes brahman verherrlicht wird.



gischer Tragweite erscheinenden Data betrifft, so ist etwa Folgendes herauszuheben.

Das pûrvatâp. bezeichnet das nṛisiṅha-Credo als die einzige „Thür zur Erlösung" während des kali (1, 5, 7), als einziges Rettungsmittel aus dem Weltkreislauf, saṃsâra (1, 5, 5. 2, 1, 1. 2), direkt zum sichtbaren Erschauen der Gottheit (1, 5, 6), resp. Gottes (4, 3, 37. 38) führend, das blofse Denken an welchen schon von denen, die an ihn glauben (svabhaktânâm), Tod und Abertod abwendet. Neben resp. unter dem, so in rein monotheistischer Weise verehrten nṛisiṅha, nṛikesari erscheinen aufser der trimûrti-Trias (s. ob.) auch deren Frauen: sarasvatî, çrî, gaurî (4, 3, 8—10). Von den 1, 6, 1 aufgeführten Namen kṛishṇapiṅgala, ûrdhvareta, virûpâksha, çaṃkara, nîlalohita, pinâkin sind die ersten drei in ihrer vorliegenden Zusammenstellung allerdings dem Taitt. Âr. entlehnt, somit zunächst nur für dieses beweiskräftig: indessen theils ihre hiesige Gruppirung mit den drei folgenden Namen, theils die Verwendung aller sechs Namen als Beiwörter nṛisiṅha's ist auch für unsere Upanishad von Bedeutung, insofern nämlich darin offenbar die Absicht sich kundgiebt, die Ehrennamen Çiva's der nṛisiṅha-Sekte einzuverleiben [1]), resp. das

[1]) ähnlich wie der Name amvikâ 3, 1, 9 der lakshmî zugetheilt wird. Wenn letztere daselbst auch mit der avidyâ gleichgesetzt wird, so ist hiebei die Absicht offenbar dieselbe, die uns 3, 1, 8 entgegentritt, wo es sich nämlich darum handelt, eine Verschmelzung der yoga-Doktrin von der çakti des nṛisiṅha mit der Vedânta-Lehre von der mâyâ herzustellen: ähnlich wie 4, 3, 6—7. 11. 12 neben den drei Göttern des Trimûrti und ihren drei Frauen auch noch der purusha und die prakṛiti der Sâṃkhya-Lehre, der îçvara und die avidyâ der Yoga-Lehre als Formen des nṛisiṅha aufgezählt werden. — Als Namen der Gemahlinn Vishṇu's kennt unser Text noch an der leider sehr verderbten Stelle 3, 1, 9 die Namen çrî, lakshmî, omalâ(?), go(?) und indrasenâ(?), und in 4, 2, 6 aufser lakshmî die Namen mahâlakshmî und kâlakarṇî (welches letztere Wort sonst umgekehrt als Name des Unglücks zu erscheinen pflegt!).



Bestehen çiva-itischen Kultes erhärtet wird. Es erhellt dies übrigens ja auch aus der polemischen Erwähnung des rudrajapa in 5, 9, 5, womit sich die damalige Verwendung der Çatarudriya Up. als çiva-itischer Sektentext bekundet. Neben ihr steht daselbst die Nennung der Atharvaçikhâ und zwar vermuthlich als des heiligen Textes einer den brahman verehrenden Sekte. Nehmen wir dazu noch die aus 5, 2, 4. 5 erhellende sektarische Verehrung des nârâyaṇa und vâsudeva, so ergiebt sich für unsere Up. jedenfalls eine Zeit, in welcher das indische Sektenwesen bereits in reicher Blüthe stand. Hiefür treten denn auch noch die in 2, 3, 3 vorliegenden, an das Tantra-Ritual erinnernden Formeln ein, sowie die dazu in Einklang stehenden Angaben über die Diagrammenform, in welcher das nṛis.-Credo, behufs seiner Verwendung als Amulett, niederzuschreiben ist (5, 2, 1ff.), bei welcher Gelegenheit denn auch die bis jetzt erste Erwähnung des Namens mâtṛikâ zur Bezeichnung der Buchstaben vorliegt. Die Erwähnung der nâga und yaksha (5, 7, 1), sowie der graha (5, 5, 1. 7, 1), der sieben Welten (5, 6, 1), der sieben vyâhṛiti (4, 3, 17), der sieben dvîpa der Erde (1, 2, 1. 5, 2, 13), der acht lokapâla (4, 3, 18), die Aufzählung der vier âçrama (5, 9, 1—5), die (zudem schon im Taitt. Âr. in analoger Weise vorliegende) Nachbildung der heiligen gâyatrî (4, 2, 6. 10) kann nach allem dem ebenso wenig befremden, wie der Gebrauch der Wörter vigraha (1, 6, 1), sâgara (1, 2, 1), kshîroda (1, 5, 1), târâpati (1, 4, 4), yogin (1, 5, 1. 5, 1, 1. 9, 8), und die Zauberkünste (5, 5, 1. 7, 1), zu denen man durch das nṛisiṅha-Credo befähigt wird: oder die ungrammatischen Bildungen paramavyomnika (1, 2, 4), âyuryaçaḥkîrtijnânaiçvaryavân (1, 3, 4), vîryatama (2, 5, 6), yâç catasro 'rdhamâtrâḥ (4, 3, 14): oder die sekundäre Form

des Namens des Atharvaveda, atharvaṇa (2, 2, 4), die von da auch in dem uttaratâp. (3, 5) wiederkehrt.

Aus dem uttaratâp. ist eigentlich nur wenig derartiges anzuführen. Zunächst jedenfalls die so höchst specielle Ausbildung der Vedânta-Terminologie, welche theils verschiedene besondere Eigenthümlichkeiten zeigt, vergl. z. B. die Verwendung der Wörter sthûla, sûkshma, vîja, sâkshin in 2, 4—6, ota, anujnâtar, anujnâ, avikalpa in 2, 8—12. 8, 1—15. 9, 33, theils hier zuerst in der betreffenden Anwendung uns entgegentritt, so z. B. sac-cid-ânanda[1]) 7, 6. 7. 8, 2, viçva hiraṇyagarbha îçvara 2, 4—6 (in der prägnanten Beziehung auf die drei Stadien des Wachens, Träumens, Tiefschlafes). — Von Interesse ferner sind die Wörter çûnyam 6, 6. 8 als Synonym des brahman, und buddha 9, 9. 11. 18 als Beiwort des âtman, welche beide ursprünglich nicht sowohl aus der Vedânta-Lehre, als vielmehr aus dem Sâṃkhya-Systeme resp. dem des Buddhismus erwachsen sind: çûnya (als Mascul. indefs) finden wir in der Maitrâyaṇîyop. wieder, buddha (als Beiwort der wahrhaft Weisen) im âgamaçâstra des Gauḍapâda (s. diese Studien 1, 435). — Die Drohung (8, 16), dafs der, welcher eine Spaltung (bhidâ) zwischen dem oṃkâra und dem âtman, nicht deren unbedingte Einheit annimmt, hundertfach tausendfach zerspalten dem Tode verfalle, ist polemisch genug, bezieht sich aber eben nur auf diese rein esoterische Frage: der nṛisiṅha-sektarische Charakter des uttaratâp. dagegen ist im Wesentlichen nur in äufserlichen Zuthaten, die den eigentlichen Kern der Darstellung im grofsen Ganzen nur wenig berühren, ausgeprägt. Ein eigenthümlicher Zug ist hiebei zu dem Bilde

[1]) findet sich übrigens auch in pûrvatâp. 1, 6, 5.



des nṛisiṅha, wie es sich aus dem Namen selbst ergiebt, hinzutretend, Hörner nämlich (4, 8. 9. 6, 10. 7, 16), von denen das pûrvatâp. nichts weifs. — Von sprachlichen Härten und Irregularitäten erwähne ich, die mannichfachen Inkoncinnitäten und Schroffheiten des Styls bei Seite lassend, die Formen pratimâtrâḥ 2, 7. mûlâgrau 3, 8. — Wenn sich endlich (s. oben p. 59) für das pûrvatâp. die Existenz des Çatarudriyam und der Atharvaçikhâ als unbedingte, die der Mâṇḍûkyop. [1]) (s. das zu 4, 1, 4—10 Bemerkte) als zum Wenigsten nicht unwahrscheinliche Voraussetzung ergiebt, so ist für das uttaratâp. die Existenz auch dieser letzteren Up. jedenfalls als unbedingte Voraussetzung anzunehmen, insofern 2, 4—6. 17 als unmittelbar aus ihr entlehnt erscheinen [2]).

Mit allem dem Bisherigen ist nun freilich irgend welches Datum in keiner Weise gegeben. Da indefs nach Colebrooke's Angaben (1, 96) die nṛisiṅhop. sowohl von Çaṃkara, als auch schon von Gauḍapâda kommentirt worden ist [3]), so haben wir zum Wenigsten das siebente Jahrh. p. Chr. jedenfalls als den allerspätesten Termin ihrer Abfassung anzusetzen. Auch ihre Abfassung in Prosa, sowie ihre mehrfache Citirung in Vedânta-Texten [4]), s. Colebr. 1, 91, spricht für eine gewisse Alterthümlichkeit.

---

[1]) Die Mâṇḍûkyop. ist noch völlig unsektarisch, wird aber, um der vielen in ihr (wie in den identischen Stellen der nṛis. up.) vorkommenden termini technici der Vedânta-Lehre, sowie um ihres ganzen Inhaltes und der Form ihrer Darstellung willen von Roer (Bibl. Ind. 50 pag. 160) mit Recht als eine der spätesten unter den Upan. bezeichnet, which exhibit the infinite spirit in its primitive notion, unmixed with sectarian views.

[2]) Der ganze Inhalt der Mâṇḍ. Upan. ist im uttaratâp. aufgenommen. Die §§. 1. 2 derselben nämlich in §. 1, die §§. 3. 4 derselben in §. 2.

[3]) it has been expounded by Gauḍapâda, as the first part (if not the whole Upanishad) has been by Çaṃkara.

[4]) In Çaṃkara's bhâshya zum Vedântasûtra ist mir übrigens kein Citat daraus aufgestofsen, und ist somit wohl auch in dessen Texte selbst keine Anspielung darauf enthalten.

Wenn ich sie nun früher (Akad. Vorles. pag. 161) ungefähr in das vierte Jahrh. p. Chr. gesetzt habe[1]), „da um diese Zeit der nṛisiṅha-Dienst an der Westküste Indiens blühend war“, so habe ich leider für diese letztere Angabe gegenwärtig keine andere Stütze zur Hand, als die in Varâhamihira's bṛihatsaṃhitâ 14, 22 vorliegende Anführung einer im Nordwesten des madhyadeça gelegenen Gegend, Namens nrisiṅhavana, wobei nun aber freilich denn doch ungewifs bleibt, ob hiemit wirklich ein dem nṛisiṅha geweihter Wald[2]), oder ob nicht etwa irgend eine fabulose wilde Völkerschaft[3]) damit gemeint ist, wie denn in der That eine Art Parallelstelle im Mârk. Pur. 58, 39 ein Volk nṛisiṅhâs als dem linken Hinterfufse der Bhârata-Schildkröte (d. i. dem Nordwesten Indiens) angehörig aufführt. Die in der Biographie[4]) des Hiuen Thsang (nicht in dessen Siyuki selbst) erwähnte, nach Benfey's nicht unwahrscheinlicher Vermuthung mit obigem nṛisiṅhavana identisch zu setzende „ville de Nalosengho“ (Narasiṅha, Stan. Julien vie de H. Ths. pag. 97) gehört ihrerseits zunächst auch jedenfalls nicht der Westküste, sondern der gebirgigen Nordwestgränze an (s. Viv. St. Martin's mémoire zu H. Ths. pag. 330—32), als die nächste Station hinter Che-kie-lo (Çâkala). Da nun aber ferner der Biograph hiebei ausführlich berichtet (im Siyuki selbst

[1]) ähnlich diese Stud. 1, 253, wo ich der Annahme d'Eckstein's gegenüber — der in seiner enthusiastischen Analyse des uttara-Theiles (Journal Asiat. 1836, Nov., pag. 467) die Upanishad als „vorbuddhistisch“ bezeichnete — „1000 Jahre Unterschied“ postulirt, somit nicht das 7. Jahrh. v. Chr., sondern das 3., 4. Jahrh. n. Chr. als Entstehungszeit supponirt habe.

[2]) unter den Götterstatuen in Cap. 58 wird die nṛisiṅha-Form Vishṇu's nicht erwähnt.

[3]) nach Art der ekavilocana, dîrghagrîva, âsyakeça, die ebenfalls dem Nordwesten zugetheilt werden: vgl. auch die purushavyâghra im Çat. 13, 2, 4, 2.

[4]) verfafst nach dem Tode des Hiuen Thsang († 664) von dessen Zeitgenossen Hoei-li und Yen-thsong.

übrigens steht auch hiervon nichts), dafs Hiuen Thsang nach seinem Abgange von da in einem Palâça-Walde mit den Seinigen von 50 Räubern überfallen worden sei, so ist in der That die Annahme, dafs im Namen auch dieser Stadt das Wort narasiṅha als Name eines wilden Stammes, nicht als Name Vishṇu's aufzufassen sei, zum wenigsten naheliegend genug, als dafs man einen direkten Beweis für die damalige Verehrung Vishṇu's unter diesem Namen in jener Gegend, resp. für die Existenz eines nṛisiṅha-Dienstes daselbst, aus diesem Stadtnamen entnehmen könnte. Ich kann somit bis auf Weiteres jene meine frühere Annahme über die Zeit der nṛisiṅha-Upan. wenigstens nicht als durch direkte, zweifellose Data gestützt anerkennen, wie sehr auch im Uebrigen das 4. Jahrh. p. Chr. zu den oben aus Inhalt und Sprache derselben herausgehobenen Daten stimmen würde [1]).

Hiebei ist denn noch speciell des, bereits ob. p. 57 erwähnten, auffälligen Umstandes zu gedenken, dafs die Up. nicht die geringste Anspielung auf die avatâra-Legende von der Tödtung des Hiraṇyakaçipu durch Vishṇu in der Mannlöwengestalt enthält, wie uns dieselbe im M. Bhâr. 3, 15833 —38. 12, 12942. 68, sodann im Harivaṅça 2279. 5866. 12609—899 Bhâgavata-Purâṇa 5, 18, 7—14. 6, 8, 32. 7, 8, 20 ff. Vishṇu-Purâṇa p. 145 und bei Albîrûnî (s. Lassen 4, 582 nach Reinaud) vorliegt [2]). Colebrooke zwar geht etwas zu weit, wenn er sagt (1, 96): „the name of nṛisiṅha is applied to the divinity with a superlative import, but with no appa-

[1]) Für die Namen der Kesari-Dynastie in Orissa (s. Prinsep Useful Tables bei Thomas p. 266—7. Lassen 4, 7 ff.) wäre theils die Beziehung auf den nṛikesarin = nṛisiṅha (Vishṇu) nur eine Vermuthung, theils ist die Zeit des Anfanges derselben (473 p. Chr.) wohl keineswegs bereits völlig gesichert.

[2]) Vgl. auch Çâkuntal. 98, 2 ed. Böhtl.



rent allusion to that fable", nämlich „the fabulous incarnation of Vishṇu, in the shape of a vast lion". Dafs nämlich die Vorstellung, welche die Upanishad mit ihrem nṛisiṅha verknüpft, nicht blos eine reine Metapher ist — während sie allerdings ursprünglich aus einer solchen entstanden zu sein scheint (s. das zu pûrv. 2, 5, 6 Bemerkte) —, sondern dafs auch die Gestalt des Löwen sich in der That bereits der Metapher zugesellt hatte, dafür entscheidet der zwar nicht in den Worten des nṛisiṅha-Credo selbst, aber doch in einer der dazu gehörigen Zuthaten sich findende Beinamen: vajranakha (pûrvatâp. 4, 2, 10), wie denn ja auch das Taittir. Âraṇy., seinerseits ein noch weit älterer Text, nicht blos diesen Beinamen, sondern auch noch einen andern dgl., tîkshṇadaṅshṭra nämlich, aufführt (s. das zu pûrv. 3, 2, 10 Bemerkte). Auch die in dem uttaratâp. mehrfach vorliegende Verwendung der √√gras, verschlingen (1, 12. 3, 1. 6. 4, 9. 5, 10) und bhaksh, verspeisen (4, 8) zur Bezeichnung der Absorption des einzelnen âtman, resp. des Weltalls durch die Allseele, das brahman, sowie die Ausstattung des nṛisiṅha mit Stierhörnern und mit Pranken, mit denen er die zuckende mâyâ spiefst und zerstampft (4, 8. 9), sind denn doch zu specielle Züge, um rein als Metapher aufgefafst werden zu können. Die bildliche Vorstellung erscheint darin vielmehr so drastisch und anschaulich, dafs man unwillkürlich auf damals vorhandene faktische Vorbilder in dieser Symbolisirung, in Skulptur- oder sonstiger Bildarbeit, einen Schlufs zu machen sich veranlafst fühlt. In der That hat auch d'Eckstein (Journal Asiat. 1836, Nov. p. 479) bereits die Frage aufgeworfen, ob etwa die geflügelten menschenköpfigen Löwen und Stiere der assyrisch-persischen Steindenkmäler mit der nṛisiṅha-Form

Vishṇu's in Verbindung zu bringen seien[1]): er hätte dafür auf die Angabe des Mahâbh., resp. Harivança etc. verweisen können, dafs Vishṇu als Mannlöwe aus einer Säule des Versammlungssaales (sabhâ) des Daitya-Königs Hiraṇyakaçipu[2]) hervortrat, was sich in der That auf architektonische Skulpturen vortrefflich deuten liefse. Man hätte dann etwa anzunehmen, dafs Inder, welche, sei es als Hülfstruppen der persischen Könige, sei es als Kaufleute, sei es in sonst irgend welcher Eigenschaft, die menschenköpfigen Löwen in Ninive, Persepolis etc. gesehen hatten, heimgekehrt davon berichteten, und dafs dann hiemit die ursprünglich aus reiner Metapher, resp. etwa aus Stellen wie Ṛik 1, 154, 2 entstandene Bezeichnung des (Sonnengottes) Vishṇu als eines Löwen in Verbindung trat, gewissermaafsen eine Beglaubigung aus der Fremde findend. Da es uns indessen an sonstigen Mittelgliedern für eine dergl. Vermuthung fehlt[3]), so müssen wir uns einstweilen damit begnügen, die etwaige Möglichkeit derselben anzudeuten. — Ein Gleiches nur verstatten wir uns für einen andern Hinweis, auf die altpersischen Achaemeniden-Münzen nämlich, welche einen Löwen zeigen, der mit dem Zerreifsen eines Hirsches oder sonstigen Thieres beschäftigt ist, ein Symbol, dessen Bedeutung mit dem uttaratâp. 4, 9 ge-

---

[1]) existe-t-il un rapport quelconque entre le lion des ascètes de l'Inde et le lion symbolique, sculpté sur les monumens de l'ancienne architecture persane? Je ne saurais l'affirmer: malheureusement nous ignorons complétement la philosophie des Mages et l'ascetisme de leurs écoles.

[2]) Lassen nimmt 4, 582 an, dafs Hiraṇyâksha, Hiraṇyakaçipu, Prahlâda etc. „ohne Zweifel ein altes Geschlecht von Fürsten waren, welches sich der Ausbreitung des Vishṇu-ismus widersetzte, und deshalb in der späteren Ueberlieferung in ein Geschlecht von Götterfeinden umgewandelt ward." Dagegen s. indefs diese Stud. 1, 414. 15.

[3]) Für den ähnlichen Fall bei der Kṛishṇa-Verehrung haben wir die ausdrückliche Legende im Mahâbhârata, dafs Nârada über das Meer gewandert, dieselbe aus dem Çvetadvîpa mit heimgebracht habe.

schilderten Zerreifsen der mâyâ durch nṛisiṅha geradezu identisch sein könnte. Theils indefs ist diese Erklärung für jene Münzen möglicher Weise eine vollständig irrige [1]), durch Nichts wenigstens beglaubigte, theils würde auch, selbst den Fall ihrer Richtigkeit vorausgesetzt, dennoch, bei dem Mangel an irgend welchen verbindenden Gliedern, ein Zusammenhang wohl kaum direkt annehmbar, vielmehr zunächst jedenfalls die Annahme geboten sein, dafs die Inder, unabhängig von den Persern, dieselbe Symbolik zur Darstellung der Unterwürfigkeit der Natur unter ein höchstes Wesen gewählt hätten.

In gleicher Weise übrigens, wie die Zerstückung des Hiraṇyakaçipu von unserer Upanishad ignorirt wird, ebenso wird auch umgekehrt sie selbst wieder, mit ihrem gesammten Inhalte, in allen den Stellen ignorirt, welche ihrerseits jene Legende berichten [2]). Es ist dies in der That höchst auffällig. Die ausführliche Darstellung des Harivaṅça z. B. hätte iu ihren 290 Versen (12609—899) mehrfach Gelegenheit gehabt zu direkten Entleihungen und Anspielungen darauf, z. B. bei dem Lobpreis des narasiṅha durch Prahlâda v. 12713—22, sowie bei dem stotra des vishṇu durch brahman 12880—94: aber obwohl in beiden Fällen eine, insbesondere mit pûrvatâp. 4, 3 ganz analoge, Verherrlichung, resp. Identification des nṛisiṅha mit dem Weltall und des-

---

[1]) Der Löwe auf ihnen ist ja vielleicht einfach nur Symbol der königlichen Macht der Achaemeniden, welcher alle andern Fürsten zur Beute fallen. — Da der Löwe übrigens ein ahrimanisches Thier ist, so bleibt diese Verwendung desselben immerhin eigenthümlich genug. Denn wenn die Münzen auch ursprünglich von griechischen, kleinasiatischen Künstlern geschnitten, resp. mehr für den Handel an der Grenze und nach aufsen, als für das Innere des Landes, bestimmt gewesen sind, so ist die Gutheifsung eines ahrimanischen Thieres als Sinnbild der königlichen Würde durch Fürsten, die sich zum Glauben an Ahura Mazda bekennen, immerhin auffällig genug.

[2]) Ob etwa das Narasiṅhapur. (s. Aufrecht Cat. p. 82. 83) irgend auf sie Rücksicht nimmt? Der dortige „mantra" ist indefs an Nârâyaṇa gerichtet (oṃ namo Nârâyaṇâya).

sen Kräften und Wesen stattfindet, liegt doch nicht die geringste Beziehung auf die Darstellung der Upanishad vor. Nur etwa die Angabe, dafs vishṇu „oṃkârasahâyaḥ“, mit dem oṃkâra als Genossen (12651. 52. 863) zur That auszieht, liefse sich etwa auf eine ähnliche Verbindung beider, wie sie pûrvatâp. 4, 1, 4—10, insbesondere aber in dem uttaratâpanîya vorliegt, beziehen, ohne dafs damit indefs gerade die Darstellung derselben, wie sie die Upanishad darbietet, gemeint zu sein brauchte. Und die Angabe in v. 12885, dafs nṛisiṅha die höchste Zuflucht „Kapilaprabhṛitînâṃ yatînâm“ sei, beweist zwar allerdings wohl, dafs dessen Verehrung hauptsächlich bei den Anhängern der Sâṃkhya-Lehre stattfand, könnte also etwa auf das pûrvatapanîya bezogen werden, obschon auch dieses nicht sowohl auf dem Sâṃkhya-Standpunkt, als vielmehr auf dem des Yoga steht, pafst aber für das vedântische uttaratâpanîya in keiner Weise. Auch das Bhâg. Pur. (5, 18, 7ff.) hat einen Hymnus an nṛisiṅha, resp. einen unserem nṛisiṅha-Credo analogen mantra, aber ohne irgend welche Beziehung zu diesem, resp. zum sonstigen Inhalt der Upan. — Ueberhaupt ist mir von einer nṛisiṅha-Sekte nirgendwo sonst etwas bekannt. Es mag dies einen doppelten Grund haben. Einestheils nämlich scheint dieselbe in der That zu den ältesten Vishṇu-Sekten zu gehören, wie denn der nṛisiṅhâvatâra ja auch wirklich die vierte Stelle im avatâra-Systeme selbst einnimmt: anderntheils aber mag sie es wohl überhaupt niemals zu grofser Ausbreitung gebracht haben, und zwar einfach in Folge des Umstandes, dafs sie Frauen und Çûdra von sich ausschlofs (pûrvatâp. 1, 3, 7. 10—12, anders freilich ibid. 7, 8), somit von vorn herein nur einen exclusiven Kreis beanspruchte, auf den eigentlichen Mittelpunkt

sektarischer Schwärmerei, die Theilnahme der Frauen und des gemeinen Volkes nämlich, verzichtete. Da sie im Uebrigen ihren Bekennern die Theilnahme leicht genug, ihnen resp. so reiche Verheifsungen macht, sie von allen Opfern, allem Vedastudium, ja allen Sünden dispensirt (s. pûrvatâp. 5, 2, 11. 13. 3, 1—9, 11), so ist jene Enthaltsamkeit und Beschränkung in der That eigenthümlich genug.

Nur ein Werk ist mir bekannt, in welchem die nṛisiṅha-Upan. unstreitig, und zwar allerdings in sehr ausgedehnter Weise, benutzt worden ist, die offenbar sehr viel jüngere râma-tâpanîya-upan. nämlich, welche Vishṇu's Allherrschaft in seiner Form als Râma verherrlicht. In Bezug auf Einzelnheiten kann ich hiefür auf meine Abhandlung über diese Upanishad verweisen (Abh. d. Berl. Akad. d. W. 1864): in deren Eingange ich auch die weitere Vermuthung ausgesprochen habe, dafs die nṛisiṅha-Upan. gewissermaafsen die Norm für alle die späteren sektarischen Upanishad, die den prägnanten Namen tâpanîya führen, abgegeben hat. Jedenfalls ist dieselbe, obwohl den Upan. der übrigen Veda gegenüber zu „den späteren Upanishad des Atharvan" gehörig (diese Stud. 1, 485), doch unter diesen selbst wieder unstreitig eine der älteren. Hiefür läfst sich auch noch ein ganz äufserliches Moment geltend machen, welches aus der Form, in welcher sie in den Handschriften überliefert wird, herzuleiten ist. Beide Theile der nṛisiṅhop. beginnen nämlich in den beiden mir zu Gebote stehenden Handschriften [1]) mit Voranstellung einer einlei-

[1]) Die Textbruchstücke des uttaratâp., welche d'Eckstein im Journ. Asiat. 1836 Nov. p. 466—90, Dec. p. 559—85. 1857 Juillet p. 28—48 nach Poley's Abschrift eines Manuscriptes im British Museum mitgetheilt hat, bezeichne ich, wo dieselben eine wirkliche und erhebliche Variante ergeben, mit E.



tenden Segensformel[1]), und zwar ist dies ganz dieselbe, welche auch den Eingang des Taittir. Âr. bildet, besteht nämlich aus den Versen Ṛik 1, 89, s. 6 (bhadraṃ karṇebhiḥ, und svasti na indro), eingeleitet durch om, gefolgt durch oṃ çântiḥ çântiḥ çântiḥ. Aehnliche Eingangsformeln finden sich sonst nur noch bei fast allen zehn Büchern des Taitt. Âraṇy., sowie bei der Kâṭhakopan. (wo am Schlusse stehend) wieder, während die übrigen Upanishad nichts derartiges haben.

Bei dem ziemlich bedeutenden Umfange, welchen die nṛisiṅhop. hat, scheint es mir gerathen, hier eine kurze Gesammtübersicht ihres Inhalts voraufzuschicken, ehe ich zu der Aufführung des Textes selbst übergehe.

1. pûrvatâpanîyam. Erste Upanishad. §. 1. Die in anushṭubh abgefaſste nṛisiṅha-Credo-Formel diente als Hülfsmittel bei der Weltschöpfung. — §. 2. Identification ihrer vier pâda mit der Dreiwelt, resp. deren Inhalt, und mit dem höchsten brahman, sowie mit den vier Veda. — §. 3. Von den drei aṅga (Gliedern, sekundären Zuthaten) des Credo, dem sâvitram, praṇava und dem lakshmîyajus. — §. 4. Abermalige Identification der vier pâda mit Göttern etc., und Angabe je ihrer Anfangsworte. — §. 5—7 Weitere Aufführung der verschiedenen Bestandtheile ihrer vier pâda, je immer zu zwei Silben. — Zweite Upanish. §. 1. Die nṛisiṅha-Formel rettet vom Tode, vom Uebel, vom Weltkreislauf. — §. 2 (= utt. §. 3). Identification ihrer vier pâda mit den vier Moren des praṇava und den diesen entsprechenden vier Welten, Götterklassen etc. —

[1]) In I fehlt dieselbe indeſs beim zweiten Theile, und steht statt dessen: namo 'tharvavedâya: auch E hat nichts davon.



§. 3. Metrum und Niederschreibungsweise der Formel (fünf aṅga derselben: Aufführung jeder Silbe vermittelst om). — §. 4. Aufzählung ihrer elf Wörter. — §. 5. Erklärung derselben. — Dritte Upanishad. §§. 1 und 2 çakti und vîjam der Formel. — Vierte Upanishad. §. 1. 2 von den vier aṅgamantra derselben, zunächst §. 1 vom praṇava (= utt. §. 1), §. 2 von der sâvitrî, der mahâlakshmî und der nṛisiṅhagâyatrî. — §. 3. Pantheistische Verherrlichung des nṛisiṅha. — Fünfte Upanishad. §. 1. Herstellung des kreisförmigen Diagrammes des nṛisiṅha. — §. 2. Aufschriften der einzelnen Felder desselben. — §. 3—9. Lohn für den Bekenner des nṛisiṅha-Credo. §. 3 Reinigung desselben. §. 4 Lösung von allen Sünden. §. 5 Festmachende Zauberkraft. §. 6 Ersiegung der sieben Welten. §. 7 Heranziehende Zauberkraft. §. 8 Unnöthigkeit aller Opfer, alles Studiums. §. 9 Stufenweise Darstellung der Hoheit des Bekenners der Formel über alle âçrama und Sekten hinaus.

2. uttaratâpanîyam. khaṇḍa 1 (= pûrva 4, 1). Identifikation des om und seiner vier Moren mit den vier Stufen des âtman, resp. brahman. — khaṇḍa 2. Wesen des âtman, resp. brahman 1—3. Abermalige Darstellung der Identität des om und seiner vier Moren mit den vier Stufen des âtman 4—17: und zwar etymologische Bedeutung des a, u, m 4—6., Erklärung der vierten Stufe des âtman als viertheilig ota, anujnâtar, anujnâ, avikalpa 8—12., Einheit des ganzen om mit dem âtman 13—15. Bedeutung der vierten (halben) mâtrâ 7. 17. (Die Absätze 4—6. 17 aus der Mâṇḍûkyop.). Das nṛisiṅha-Credo verhilft zur richtigen Erkenntniſs des âtman als des höchsten brahman, resp. zur eigenen nṛisiṅha-Würde 18. — khaṇḍa 3. Weitere Iden-

tifikation der vier Stufen (pâda) des âtman und der vier Moren des om mit den vier Welten, Veda etc. 1—6 (s. pûrva 2, 2). Einheit Beider und ihrer Theile trotz aller scheinbaren Trennung, und wie die Erkenntnifs dieser Einheit zu erlangen 7—14. — khaṇḍa 4. Die nṛisiṅha-Credo-Formel verhilft zu dieser Erkenntnifs, da ihre elf Worte sämmtlich das Wesen des âtman resp. brahman bezeichnen. — khaṇḍa 5. Identifikation des om und seiner ersten drei Moren mit den in der Credo-Formel aufgeführten elf Formen des âtman-nṛisiṅha. Lohn des also Wissenden. — khaṇḍa 6. Auch das Böse ist nur eine Form des âtman und vermittelst des nṛisiṅha-Credo als solche zu erkennen. Absolute Einheit des âtman. Aeufsere Erscheinung derer, welche die richtige Erkenntnifs davon erlangt haben. — kh. 7. Eigenschaften des âtman, welche den ersten drei Moren des om entsprechen, resp. diesen gemäfs mit a, u, m beginnen 1—8. Einheit des Ich (aham), des brahman und des om 4—9. Allheit des brahman, weil es die elf in dem nṛisiṅha-Credo aufgeführten Formen in sich vereinigt sowohl, als über sie hinausgeht 15—16. — khaṇḍa 8. Von der vierten More des om, resp. der vierten Stufe des âtman und ihrer jedoch nur scheinbaren vierfachen Theilung als ota, anujnâtar, anujnâ, avikalpa. — khaṇḍa 9. Von dem Verhältnifs der mâyâ zum âtman 1—5. Vom Wesen des âtman, von seiner unbedingten Einheit trotz scheinbar dreifacher Theilung als jîva (Einzelseele), als îçvara (herrschende Allseele), als hiraṇyagarbha (Demiurgos), und von seiner über alle Definition hinausgehenden Absolutheit 6—33. — (Der Form nach zerfallen khaṇḍa 1—9 in vier Gruppen; die kh. 1—5., 7. 8., 9 nämlich enthalten drei Gespräche zwischen Prajâpati und den Göttern, kh. 6 ist legendenhaft gehalten.)

1. Das pûrvatâpanîyam.

Erste Upanishad.

§. 1.

1 [1]). âpo vâ idam âsan salilam eva, sa prajâpatir ekaḥ pushkaraparṇe samabhavat, tasyâ 'ntar manasi kâmaḥ samavartate 'daṃ sṛijeyam iti, tasmâd yat purusho manasâ 'bhigachati tad vâcâ vadati tat karmaṇâ karoti | 2. tad eshâ 'bhyuktâ: „kâmas tad agre samavartatâ 'dhi manaso retaḥ prathamaṃ yad âsît | sato bandhum asati niravindan hṛidi pratîshyâ kavayo manîshe "ty | 3. upainaṃ tad upanamati yatkâmo bhavati | 4. sa tapo 'tapyata, sa tapas taptvâ sa etam mantrarâjaṃ nârasiṅham anushṭubham apaçyat, tena vai sarvam idam asṛijata yad idaṃ kiṃ ca | 5. tasmât sarvam idam ânushṭubham ity âcakshate yad idaṃ kiṃ cà, 'nushṭubho vâ imâni bhûtâni jâyanta, ânushṭubhâ jâtâni jîvanty, ânushṭubham prayanty abhisaṃviçanti | 6. tasyaishâ bhavaty: „anushṭup prathamâ bhavaty [2]) anushṭub uttamâ bhavati, vâg vâ anushṭub, vâcaiva prayanti vâcaivo 'dyanti, paramâ vâ eshâ chandasâṃ yad anushṭub" iti ‖ 1 ‖

1. „Wasser nämlich war Dies (All, im Anfang), Flüssiges nur. Der einzige Prajâpati entstand (daraus) auf einem Lotusblatt. Ihm waltete im Geist innen der Wunsch „ich möchte Dies (All) schaffen". Drum was der Mensch mit dem Geiste erfafst, das redet er mit der Sprache, das thut er mit dem Thun. — 2. Hierüber ist folgende (ṛic) gesprochen (s. Ṛik 10, 129, 4): „Der Wunsch damals waltete vor zu Anfang, als des Geistes erste Besamung stattfand. |

---

[1]) Diese Unterabtheilungen stammen von mir her. [2]) mâvaty Cod.



Des Sei'nden Quell fanden aus im Nicht-Sei'nden die Weisen, im Herzen sich müh'nd mit Sinnen." — 3. Zu ihm (der also weifs?) hinzu neigt sich das, was er wünscht. — 4. Er brütete Brüten. Brüten gebrütet habend erschaute er diesen König aller Sprüche, den dem nṛisiṅha geweihten Anushṭubh-Spruch. Damit erschuf er all' dieses, was dies irgend ist. — 5. Darum nennt man all' dieses, was dies irgend ist, anushṭubh-artig. Denn aus der (jener?) anushṭubh entstehen diese Wesen, durch die anushṭubh leben sie geboren, in die anushṭubh gehen sie sterbend ein. — 6. Hievon handelt folgende (çruti? Ueberlieferung): „Die anushṭubh ist die erste, die anushṭubh die letzte. Die vâc nämlich ist anushṭubh. Durch die vâc eben gehen sie (die Wesen) fort (sterben), durch die vâc gehen sie auf (entstehen). Die anushṭubh ist das höchste der Metra."

Aehnlich wie so viele der in der Atharva-Saṃhitâ enthaltenen Beschwörungsformeln ist auch dieser Eingang mit recht alterthümlichem Beiwerke ausgeputzt. Um die Wichtigkeit der speciell der nṛisiṅha-Sekte eigenthümlichen Credo-Formel, deren Erörterung und Verherrlichung ja eigentlich den ganzen Inhalt des nṛisiṅhapûrvatâpanîya bildet, recht nachdrücklich zu markiren, wird dafür an den vedischen Schöpfungsmythus angeknüpft, und sie als das Mittel bezeichnet, dessen sich Prajâpati dabei bedient habe. Als Marke hiefür wird ihre Abfassung im anushṭubh-Metrum angeführt, insofern dieses ja wiederholt im Veda als identisch mit der vâc bezeichnet zu werden pflegt, und letztere, die vâc, das schöpferische Wort es ist, welches ebendaselbst oft genug als das von Praj. zur Schöpfung verwendete Instrument erscheint. Wie Praj. sprach, so geschah's, so stand es da, daher gilt denn das Wort, die Sprache ge-

radezu als die schöpferische Thätigkeit selbst verrichtend. So im Veda. Nach der Anschauung die hier vorliegt aber wäre es eben nicht die vâc, sondern die in dem mit der vâc identischen anushṭubh-Metrum verfafste nṛisiṅha-Formel, mittelst deren Prajâpati „alles dieses was da irgend ist“ zu Tage gefördert hat. — Zu den Eingangsworten vgl. die über das Urwasser bereits oben pag. 2 angeführten Stellen, denen sich noch zahlreiche andere anreihen lassen[1]). Auch das Lotusblatt ist daselbst bereits als Theil des vedischen Mythus nachgewiesen. Vollständig identisch aber kehren die drei ersten Abschnitte, resp. bis tapas taptvâ in 4, im Taitt. Âr. 1, 23, 1. 2 wieder[2]), und sind hier eben offenbar als direkt von dort entlehnt anzusehen. — Die Vorstellung des Urwassers selbst hängt mit dem Sâṃkhya-Princip der Urmaterie zusammen, für welches sie nur ein plastischerer Ausdruck ist. Die Vedânta-Lehre dagegen von dem Urgeist findet in allen jenen zahlreichen Brâhmaṇa-Stellen ihren Halt, welche nicht das Wasser oder das Nicht-Seiende[3]), sondern das brahman[4]), den âtman[5]), den prâṇa[6]), oder gar direkt den prajâ-

---

[1]) Unter dem Bilde der befruchtenden „Mütter“ erscheinen die Gewässer vielfach im Ṛik und im Ritual, resp. als offenbar wesentlich volksthümliche Vorstellung mehr im gṛihya-Ritual, als im Çrauta-Ritual. Vgl. meine Bemerk. in den Omina p. 330—2. Dafs diese Vorstellung eine uralte, indogermanische ist, beweisen z. B. auch die gallischen matrae (matres), die matrae Eburnicae etc., s. Mommsen Kieler Allg. Mon. Aug. 1853 p. 652.

[2]) statt abhyuktâ heifst es daselbst abhyanûktâ: und in 3 steht der oben fehlende Zusatz: ya evaṃ veda „wer also weifs“ am Ende.

[3]) s. Taittir. Âr. 8, 1., asad vâ idaṃ agra âsît, tato vai sad ajâyata, tad âtmânaṃ svayam akuruta, tasmât tat sukṛitam ucyate Çatap. 6, 1, 1, 1. 10, 5, 3, 1. 2 (Ṛik 10, 129, 1).

[4]) z. B. brahma vâ idam agra âsît Çat. 11, 2, 3, 1. Mit diesem Worte ist der Begriff einer innerlichen, gewissermaafsen geistigen Kraft verbunden, die leicht in den Begriff der Persönlichkeit umschlagen konnte. Etymologisch bedeutet das Wort offenbar nur: Wachsen, Wachsthum.

[5]) vgl. âtmaivedam agra âsît Çat. 14, 4, 2, 1. Aitareyop. 1, 1.

[6]) vgl. Çat. 6, 1, 1, 1.

pati an die Spitze stellen. — Zu der Verherrlichung der anushṭubh [1]) in 5. 6 s. diese Stud. 8, 39. Die Bezeichnung des Weltalls als ânushṭubha bezieht sich wohl auf die Vierzahl der Weltgegenden. Die Wendung anushṭubho vâ° kehrt im Taittir. Âr. 9, 1ff. wieder (yato vâ imâni bhûtâni jâyante, yena jâtâni jîvanti, yat prayanty abhisaṃviçanti, tad vijijnâsasva, tad brahmeti) und ist wohl von da entlehnt (s. auch unten 3, 2, 1). — Das Citat in 6 bezieht sich vermuthlich auf die Zusammensetzung irgend eines mit einem anushṭubh-Verse beginnenden und schliefsenden Canons (çastra): der Schlufssatz paramâ vâ eshâ° findet sich Taittir. S. 5, 4, 12, 1 vor.

Die folgenden §§. schildern in wirrer Confusion und Willkürlichkeit die gewaltige Hoheit des dabei als sâman, Lied, bezeichneten nârasiṅha-Spruches, indem sie theils jedem der vier pâda (Versviertel) desselben je ein Viertel der Welt und ihres Inhaltes zuweisen, theils anderweitige aṅga, resp. Glieder desselben, Zuthaten dazu aufzählen, theils die einzelnen Worte resp. Silben in mannichfacher Verschränkung aufführen und dabei stets den Wissenden (unter gewissen Restriktionen indefs) hohe Belohnungen versprechen. Unter diesen Verheifsungen nimmt die der „Unsterblichkeit“ die Hauptrolle ein. In diesem Versprechen der Unsterblichkeit liegt wohl ein volksthümliches Element, da es den sonstigen brahmanischen Begriffen von moksha widerstreitet (s. oben p. 47). Uebrigens wird daneben auch geradezu die vollständige Identität mit (d. i. Absorption in) mahâvishṇu verheifsen.

---

[1]) In 5 liegt offenbar einmal durch Mifsverständnifs, resp. durch Verwechselung mit ânushṭubha, die Form ânushṭubh vor (in jâyanta ânushṭubhâ nämlich).

§. 2.

1. sasâgarâṃ saparvatâṃ saptadvîpavatîm[1]) pṛithvîm, tat sâmnaḥ[2]) prathamam pâdaṃ jânîyât | 2. sagandharvâpsaroganasevitântariksham, tat sâmno dvitîyam p. j. | 3. vasurudrâdityaiḥ sarvair devaiḥ sevitâṃ divam, tat sâmnas tṛitîyam p. j. | 4. brahma svarûpaṃ[3]) nirañjanam paramavyomnikam, tat sâmnaç caturtham p. j. | 5. yo jânîte so 'mṛitatvaṃ ca gachati | 6. ṛigyajuḥsâmâtharvâṇaç catvâro vedâḥ sâṅgâḥ saçâkhâç catvâraḥ pâdâ bhavanti | 7. kiṃ dhyânaṃ? kiṃ daivataṃ? kâny aṅgâni daivatâni? kiṃ chandaḥ? ka ṛishir iti || 2 ||

1. „Die sieben dvîpa enthaltende Erde sammt Meeren und Bergen — dies erkenne man als den ersten pâda des sâman: — 2. den von den mit den Gandharven vereinten Apsaras-Schaaren gehegten Luftraum — dies erkenne man als den zweiten p. des s.: — 3. den von allen Göttern, den vasu, rudra, âditya gehegten Himmel — dies erkenne man als den dritten p. des s.: — 4. das von selbst sich gestaltende, markenlose, im höchsten Aether thronende brahman — dies erkenne man als den vierten p. des s.: — 5. wer (dies) erkennt, geht auch ein zur Unsterblichkeit. — 6. Die vier Veda: ṛic, yajuḥ, sâman und atharvan sammt ihren aṅga und çâkhâ sind die vier pâda (in ihnen enthalten). — 7. was ist das Sinnen? was die Gottheit? welche Glieder sind die Gottheiten? was ist das Metrum? wer der ṛishi? So (steht die Frage).“

1. Das Wort sâgara, Meer, ist ein den älteren Upanishad unbekanntes: in an den veda angeschlossenen Texten kenne ich es zuerst in den Atharva-Pariçishṭa, so ca-

[1]) °dvîpâ° A. [2]) sâmna A.
[3]) oder ob brahmasvarûpaṃ als Compositum?

turṇâṃ sâgarâṇâṃ tu nadînâṃ ca çatasya tu | abhishekâya râjnas tu toyam âhṛitya yatnataḥ 4, 8., trisâgarântâ vasudhâ 25, 26, saptasâgaramekhalâm pṛithivîm 3, 2. Ebenso ist auch die unten in 5, 2, 13 nochmals wiederkehrende Vorstellung von den sieben dvîpa eine sekundäre: die ältere Zeit kannte nur deren vier: s. diese Studien 3, 128. 48. Die im Petersburger Wörterbuch angeführten Stellen aus dem M. Bhâr. (2, 299. 6, 404. 8, 4735. 13, 4623) haben die Siebenzahl, nur eine (6, 208) die alte Vierzahl: vgl. noch Ath. Par. 13, 3. 16, 1 saptadvîpâṃ vasundharâm (und die eben citirte Stelle saptasâgaramekhalâm), saptadvîpâ vasumatî Citat bei Çaṃkara zu Vedântas. p. 60., Çâkunt. v. 192. Die Vermuthung liegt nahe, dafs die Siebenzahl mit den sieben Planeten in Verbindung steht. Die völlige Identität dieser Form des dvîpa-Systems mit dem der 7 Keshvaṛ's der Parsen habe ich bereits in den Ind. Skiz. p. 108 berührt, resp. daselbst die Vermuthung aufgestellt, dafs der gemeinsame Ursprung beider Systeme bei den Chaldäern zu suchen sei[1]). — Unter sâman ist hier offenbar der ganze Credospruch zu verstehen. — 4. Also sogar „das sich selbstgestaltende brahman" selbst ist nur dem vierten Theil der nṛisiṅha-Formel gleichstehend! — Dem gegenüber fällt die in 6. vorliegende Versicherung der Identität der vier pâda derselben mit den vier veda ziemlich ab: dieselbe sieht in dieser Form überhaupt wie ein späterer Zusatz aus, da sie ziemlich abrupt dasteht: sie wird übrigens von Sâyaṇa (Einl. zum Ṛik pag. 2, 12 ed. Müller) als in der Tâpanîyopanishad befindlich citirt, resp. garantirt. — Die Fragen in 7, auf welche gar keine Antwort folgt, sind auch ihrem

[1]) s. jetzt Spiegel, Erân pag. 256. Bréal de la géogr. de l'Avesta p. 13—15 (Journ. As. 1862 extrait no. 6).

ganzen Tenor nach ziemlich räthselhaft: was soll kiṃ dhyânam und kâny aṅgâni daivatâni bedeuten? Die anderen drei Fragen nach der Gottheit, dem Metrum und dem ṛishi der nṛisiṅha-Formel sind, was Gottheit und Metrum betrifft, ziemlich überflüssig, da diese ja vorliegen: und bleibt also nur der ṛishi übrig, über den wir nun aber eben keine Antwort erhalten. Es macht jedenfalls dieser Absatz den Eindruck einer alten Marginalglosse, welche über den nârasiṅha mantrarâja ânushṭubha nach Art eines vedischen Verses Auskunft verlangte.

§. 3.

1. sa hovâca | 2. sa yo ha vai tat sâvitrasyâ 'shṭâksharam padaṃ çriyâbhishiktaṃ tatsâmno [1]) 'ṅgaṃ veda, çriyâ haivâ 'bhishicyate | 3. sarve vedâḥ praṇavâdikâs, (sa yo ha vai) tam praṇavaṃ tatsâmno 'ṅgaṃ veda, sa trîl lokân jayati | 4. caturviṅçatyaksharâ mahâlakshmîr yajus, (sa yo ha vai tat) tatsâmno 'ṅgaṃ veda, sa âyuryaçaḥkîrtijnânaiçvaryavân bhavati | 5. tasmâd idaṃ sâṅgaṃ sâma jânîyâd | 6. yo jânîte, so 'mṛitatvaṃ ca gachati | 7. sâvitrîm praṇavaṃ yajurlakshmîṃ strîçûdrâya ne 'chanti | 8. dvâtriṅçadaksharaṃ sâma jânîyâd | 9. wie 6. | 10. sâvitrîṃ lakshmîyajuḥ [2]) praṇavaṃ yadi jânîyât strî çûdraḥ, sa mṛito 'dho gachati | 11. tasmât sarvadâ nâ ''cashṭe | 12. yady âcashṭe, sa acâryas tenaiva mṛito 'dho gachati [3]) || 3 ||

1. „Er sprach. — 2. Wer da nämlich dies mit Heil gesalbte achtsilbige padam (Versviertel) des sâvitram als

---

[1]) für tasya sâmno? [2]) lakshmîṃ yajuḥ A.
[3]) dhâ gachati bhavati A.

Glied dieses sâman's kennt, mit Heil wird er gesalbt. — 3. Alle Veda beginnen mit dem praṇava (dem om). (Wer da) diesen praṇava als Glied dieses sâman's kennt, der ersiegt die drei Welten. — 4. Vierundzwanzig Silben hat das „hohes Glück" (genannte) yajus. (Wer dieses) als Glied dieses sâman's kennt, der wird Leben, Ruhm, Ruf, Wissen, Herrschaft besitzend. — 5. Drum erkenne man dieses sâman sammt seinen Gliedern. — 6. Wer es erkennt, geht auch ein zur Unsterblichkeit. — 7. Die sâvitrî, den praṇava, das yajus-Glück verbaten sie (wörtlich: wünschten sie nicht) einer Frau oder einem çûdra (mitzutheilen). — 8. Als zweiunddreifsigsilbig erkenne man das sâman. — 9. wie 6. — 10. Falls die sâvitrî, das Glück-yajus, den praṇava eine Frau (oder) ein çûdra kennen lernt, der stirbt und geht nieder (zur Hölle?). — 11. Darum sagt man es (einem Solchen) durchaus nicht. — 12. Sagt es aber (doch Einer), der Lehrer stirbt dadurch eben (sofort) und geht nieder."

Dieser §. wird durch die Eingangsworte als eine Antwort markirt, also etwa als eine Antwort auf eine der in 2, 7 enthaltenen Fragen, zu denen er indessen in keiner Weise pafst. Sein Inhalt beschäftigt sich eben mit einem ganz andern Gegenstande, mit der Aufzählung nämlich verschiedener aṅga, Glieder, Zuthaten, des als sâman bezeichneten mantrarâja. Danach geht demselben ein achtsilbiger an Savitar gerichteter Spruch (in 2 Neutr., in 7 und 10 Feminin.), sodann der oṃkâra, endlich noch ein 24silbiges als mahâlakshmî markirtes yajus vorauf, gehört ihm resp. zu. Wir werden hierüber im Verlauf (4, 1. 2) nähere Auskunft erhalten, wobei dann noch als viertes aṅgam eine nṛisiṅha-gâyatrî hinzutritt. Zu unterscheiden von diesen

aṅgamantra sind die in 2, 3 verhandelten fünf aṅga-Sprüche. — Die hiesige Darstellung ist übrigens theils sehr elliptisch, wird grammatisch nur verständlich, wenn man die von mir in Klammern beigefügten Zusätze adoptirt, theils in den Verheifsungen an den, der also weifs, sehr ausführlich. — 4. âyurya° ist eine völlig ungrammatische Bildung: das Affix vânt ist als zweites Glied eines Compositums behandelt (wie yukta etwa). — Von Wichtigkeit ist das Verbot in 7. und 10., diese Lehre einer Frau oder einem çûdra[1]) mitzutheilen[2]). Bei sonstigen Upanishad ist ja der Charakter als Geheimlehre ganz in der Ordnung und wird oft genug eingeschärft: bei einer sektarischen Up. aber, wie dies doch die vorliegende ist, ist derselbe in hohem Grade auffällig. Wir finden dieselbe esoterische Exklusivität im nächsten §. (4, 9. 10) wieder, und ist sie offenbar wohl (s. p. 67) mit als Ursache dafür anzusehen, dafs die Sekte der Nṛisiṅha-Verehrer nie zu einem gröfseren Ansehen, zu einer irgend grofsartigen Bedeutung gelangt ist, während die Râmatâpanîyop. und die Gopâlatâpanîyop. den exoterischen Charakter der Sekten, denen sie zugehören, auch darin bekunden, dafs sie nur allein schon für das Aussprechen ihrer heiligen Credo-Formeln, resp. das blofse Denken derselben, ganz allgemein, ohne irgend Jemand auszunehmen, ungemessene Belohnungen zusichern.

§. 4.

1. sa hovâca prajâpatir | 2. agnir vai devâ idaṃ sarvaṃ viçvâni bhûtâni, prâṇâ vai paçavo 'nnam amṛitaṃ sam-

---

[1]) strîçûdrâya in 7 ist neutrales Compositum, s. Pâṇ. 2, 4, 11 gaṇa gavâçva (strî çûdraḥ in 10 dagegen mufs als zwei Wörter gefast werden): vgl. strîçûdraṃ nâ 'bhibhâsheta Ath. Par. 42, 6.

[2]) In 1, 7, 8 übrigens erscheint, im Widerspruch hiemit, der nârasiṅha-Spruch auch als Frauen zugänglich!

râṭ svarâḍ virâṭ, tat sâmnaḥ prathamam pâdam jânîyât | 3. ṛigyajuḥsâmâtharvarûpaḥ sûryo 'ntar âditye hiraṇmayaḥ purushas, tat sâmno dvitîyam p. j. | 4. ya oshadhînâm [1]) prabhavati târâpatiḥ somas, tat sâmnas tṛitîyam p. j. | 5. sa brahmâ sa çivaḥ sa hariḥ se 'ndraḥ so 'gniḥ so 'ksharaḥ paramaḥ svarâṭ, tat sâmnaç caturtham p. j. | 6. yo jânîte, so 'mṛitatvam ca [2]) gachati | 7. om ugram prathamasyâ "dyam, jvalan [3]) dvitîyasyâdyam, nṛisiṅ [4]) tṛitîyasyâdyam, mṛityu [5]) caturthasyâ "dyam sâma jânîyât | 8. wie 6. | 9. tasmâd idam sâma yatra kutracin nâ "cashṭe | 10. yadi dâtum apekshate, putrâya çuçrûshave dâsyaty, anyasmai çishyâya veti || 4 ||

1. „Prajâpati sprach. — 2. Agni ferner, die Götter, dieses All, alle Wesen, die prâṇa nämlich, die Thiere, die Nahrung, das Unsterbliche, der samrâj, der svarâj, der virâj, — dies erkenne man als den ersten pâda (Fuſs, Viertel) des sâman. — 3. Der die Gestalt von ṛic, yajus, sâman, atharvan Habende, die Sonne, der goldene Mann in der Sonne drinnen, — dies erkenne man als den zweiten pâda des sâman. — 4. Der Sterneherr Soma (Mond), der über die Kräuter herrscht, — dies erkenne man als den dritten p. des s. — 5. Er ist Brahman, er Çiva, er Hari, er Indra, er Agni, er der unvergängliche höchste svarâj, — dies erkenne man als den vierten p. des s. — 6. Wer es erkennt, geht auch ein zur Unsterblichkeit. — 7. (Die Silben) ugram, jvalan, nṛisiṅ, mṛityu erkenne man als das erste sâman [6]) des ersten, zweiten, dritten, vierten (pâda). —

---

[1]) ya shadhî° A. [2]) °tatva A. [3]) jvalantam A.
[4]) nṛisiṅham A. [5]) mṛityum A.
[6]) hier wie in §§. 5—7 hat sâman offenbar eine andere Bedeutung als die bisherige, bezeichnet eben nur je die Einheit zweier akshara: diese Zahl

8. wie 6. — 9. Darum sage man dies Sâman nicht überall hin. — 10. Wenn (Einer) es mitzutheilen wünscht, der mag es seinem Sohne, falls er es zu hören begierig, mittheilen, oder einem andern Schüler."

Auch dieser §. beginnt mit einer ähnlichen Einleitung, wie der vorhergehende, nur daſs hier noch speciell Prâjâpati als die Quelle der folgenden Lehren angegeben wird. — 2. Die Wörter samrâj, svarâj und virâj, die hier offenbar irgend eine Stufe des Demiurgos bezeichnen (wie ja virâj sonst stets eine dergl. Verwendung hat) sind hiebei wohl auf √râj, leuchten, zurückzuführen: dagegen für die Wiederholung des Wortes svarâj in 5 ist wohl „Selbstherr" (√râj, regere) die geeignetste Auffassung. — 4. târâpati ist ein Wort der epischen Zeit, resp. Sprache. — 5. Die Worte sa brahmâ bis svarâṭ finden sich zuerst im Taitt. Âr. 10, 13 vor, s. diese Stud. 1, 79 [1]). 2, 93, sind daher hier wohl von dort entlehnt, kehren übrigens als eine Art formula solemnis, auch in der Kaivalyop. (ohne hariḥ indessen), sowie in der Mahop. (wo statt Çiva und Indra blos Îçâna) wieder, s. diese Stud. 2, 11. 8. — Zum Verständniſs von Absatz 7 sowie für die Angaben der folgenden §§. ist es zweckmäſsig, den sich daraus ergebenden Textlaut der nṛisiṅha-Formel anschaulich vorzuführen:

ugraṃ vîram mahâvishṇuṃ jvalantaṃ sarvatomukham | nṛisiṅham bhîshaṇam bhadram mṛityumṛityuṃ namâmy aham ||

---

in wird wenigstens in §§. 5—7 strikt eingehalten, und ist somit auch hier wohl eben blos jvalan und nṛisiṅ, nicht jvalantaṃ und nṛisiṅham, wie der Cod. hat, zu lesen.

[1]) wo ich die Form sendraḥ für sa indraḥ irrig als nur episch bezeichnet habe, während doch gerade der Veda viele derartige Beispiele hat, vgl. Ṛik Prât. 2, 33. 34. Vs. Prât. 3, 14 (diese Stud. 4, 182. 5, 110). Ja Pâṇini (6, 1, 134) erlaubt dieselbe metri caussa durchweg.



§. 5.

1. kshîrodârṇavaçâyinaṃ nṛikesariṃ yogidhyeyam paramam padaṃ sâma jânîyat | 2. yo jânîyât so 'mṛitatvaṃ ca gachati | 3. vîram prathamasyâ 'rdhântyaṃ, taṃ sa dvitîyasyâ 'rdhântyaṃ, ham bhî tṛitîyasyâ 'rdhântyam, -mṛityuṃ caturthasyâ 'rdhântyaṃ sâma jânîyât | 4. wie 2. | 5. tasmâd idaṃ sâma yena kenacid âcâryamukhena yo jânîte, sa tenaiva saṃsârân mucyate, mocayati, mumukshur bhavati | 6. japântenaiva[1]) çarîreṇa devatâdarçanaṃ karoti | 7. tasmâd idam eva mokshadvâraṃ[2]) kalau, nâ 'nyeshâm bhavanti | 8. tasmâd idaṃ sâma jânîyât | 9. yo jânîte sa mumukshur bhavati || 5 ||

1. „Den im Milchmeere ruhenden Mann-Löwen, den von den Yogin zu sinnenden höchsten Ort erkenne man als das sâman. — 2. Wer es erkennt, geht auch ein zur Unsterblichkeit. — 3. (Die Silben) vîram, taṃ sa, ham bhî, mṛityum erkenne man je als das letzte sâman der (ersten) Hälfte des ersten, zweiten, dritten, vierten (pâda). — 4. wie 2. — 5. Drum wer dies sâman durch irgend welchen Lehrermund erkennt, der wird dadurch eben aus dem saṃsâra (Kreislauf der Welt) erlöst, er erlöst (Andere?), er wird nahe der Erlösung. — 6. Mit dem Ende des Murmelns (desselben) gelangt er mit dem (irdischen) Leibe zum Schauen der Gottheit. — 7. Drum ist dies allein die Thür zur Erlösung im Kali(-Zeitalter). Anderen ist keine (Thür zur Erlösung offen). — 8. Drum möge man dies sâman erkennen. — 9. Wer es erkennt wird nahe der Erlösung."

Die Wörter kshîroda, nṛikesari (nicht einmal °rin), yo-

[1]) ? jayâttenaiva A.
[2]) ? mâksha° A.

gin, saṃsâra (s. 2, 1, 1), kali [1]), mokshadvâra sind für die Abfassungszeit charakteristisch. — Ueber die vedischen Vorstufen der Vorstellung von dem Ruhen Vishṇu's auf dem Meere resp. Milchmeere s. das oben p. 2 Bemerkte.

§. 6.

1. ṛitaṃ satyam param brahma purushaṃ nṛikesarivigrahaṃ kṛishṇapiṅgalam [2]) ûrdhvaretaṃ virûpâkshaṃ [3]) çaṃkaraṃ nîlalohitam [4]) pinâkinaṃ hy, amitadyutir îçânaḥ, sarvavidyânâm îçvaraḥ, sarvabhûtânâm brahmâ 'dhipatir, brahmaṇo 'dhipatir [5]) yo Yajurvedavâcyas, taṃ sâma jânîyât | 2. yo jânîyât, so 'mṛitatvaṃ ca gachati | 3. mahâ prathamântârdhasyâ "dyaṃ, rvato dvitîyântârdhasyâ "dyaṃ, shaṇaṃ tritîyânt°, namâ caturthânt° sâma jânîyad | 4. wie 2. | 5. tasmâd idaṃ saccidânandamayam param brahmă | 6. tam eva vidvân amṛita iha bhavati | 7. tasmâd idaṃ sâṅgaṃ sâma jânîyâd | 8. wie 2. || 6 ||

1. „Die Ordnung, Wahrheit, das höchste brahman, den eines Mann-Löwen Gestalt habenden purusha, den Schwarzgelben, den Keuschen, den ungestalte Augen Habenden, Çaṃkara, den Blauschwarz-rothen, den Pinaka-Träger, der da Herr von unermessenem Glanze, Herrscher aller Weisheiten ist, (der da) Brahman, Oberherr aller Wesen, der da der aus dem Yajurveda zu erkennende Oberherr des Brahman ist, — diesen erkenne man als das sâman. — 2. Wer es

---

[1]) Ath. Par. 38, 1 sarva kalikalusham açubham praçamaya. 75, 59 dharmaphalaṃ kshîṇaṃ kalim âviçate prajâ. [2]) °lam | A. [3]) °tam | A.

[4]) ṛitaṃ bis virûpâksham, mit Ausnahme von nṛikesarivigraham, ist aus Taitt. Âr. 10, 23 (Ândhra, 12 Drâv.) entlehnt (: der Text daselbst fährt fort: viçvarûpâya vai namo namaḥ ||), s. auch oben pag. 22. 23.

[5]) îçânaḥ bis brahmaṇo 'dhipatir ist aus Taittir. Âr. 10, 21 entlehnt (: der Text daselbst fährt fort: brahmâ çivo me astu sadâçivom ||).

erkennt, geht auch ein zur Unsterblichkeit. — 3. (Die Silben) mahâ, rvato, shaṇam, namâ erkenne man je als das erste sâman der zweiten Hälfte des ersten, zweiten, dritten, vierten (pâda). — 4. wie 2. — 5. Darum ist dies (sâman) das aus Wesenheit, Geist, Wonne bestehende höchste brahman. — 6. Wer diesen eben erkennt, wird hier (schon) unsterblich. — 7. Drum möge man dies sâman sammt Gliedern erkennen. — 8. wie 2.“

1. vigraha in der Bedeutung Gestalt, Körper (zuerst Maitrây. Upan. 6, 16) und die apokopirte Form ûrdhvareta (statt °tas) sind sprachlich bemerkenswerth. Die prägnant dem Çiva zugehörigen Namen kṛishṇapiṅgala [1]), ûrdhvareta [2]), virûpâksha, çaṃkara, nîlalohita, pinâkin beweisen in ihrer hier vorliegenden Identifikation mit nṛikesarin, dafs die Upanishad es auf eine Vereinigung der çiva-itischen Sekte mit der vishṇu-itischen abgesehen hat. — Was das hi nach pinâkinam soll, ist unklar: man erwartet statt dessen vielmehr yaḥ. — Wenn speciell der Yajurveda als die Quelle der hier vorliegenden Kunde eines noch über Brahman hinausgehenden Herrn angegeben wird, so ist der Grund dafür wohl in den mehrfachen Entlehnungen, die sich in unserer Upanishad aus dem Taitt. Veda, insbesondere dem Taitt. Âraṇy. vorfinden, zu suchen, wie denn in letzterem ja theils der Name des nṛisiṇha überhaupt zuerst, in der Form nârasiṇha übrigens (10, 1, 7), uns entgegentritt, theils ja auch der gröfste Theil gerade unseres Absatzes (s. p. 84 n.) daraus entlehnt ist. — 6. Das Masc. tam be-

---

[1]) nach Sâyaṇa zu Taittir. Âraṇyaka bezieht sich dieser Name auf die androgyne Gestalt des Gottes, dakshiṇe maheçvarabhâge piṅgalavarṇaḥ, umâbhâge kṛishṇavarṇaḥ.

[2]) vgl. ûrdhvaliṅga Taitt. Âr. 10, 16.

zieht sich wohl auf denselben Gegenstand, wie das tam am Schlusse von 1.

§. 7.

1. viçvasṛija etena vai viçvam asṛijanta, yad viçvam asṛijanta tasmâd viçvasṛijo, viçvam enân[1]) anu prajâyate | 2. brahmaṇaḥ sâyujyaṃ salokatâṃ[2]) jayati, tasmâd idaṃ sâṅgaṃ sâma jânîyât | 3. yo jânîyât, so 'mṛitatvaṃ ca gachati | 4. vishṇum prathamasyâ 'ntyam mukham dvitîyasyâ 'ntyam bhadram tṛitîyasyâ 'ntyam myahaṃ caturthasyâ 'ntyaṃ sâma jânîyâd | 5. wie 3. | 6. yo 'sau sâma[3]) veda yad idaṃ kiṃ câtmani brahmaṇy ânushṭubhaṃ jânîyâd | 7. wie 3. | 8. strîpuṅsor vâ ya iha sthâtum apekshate sa sarvaiçvaryaṃ dadâti | 9. yatra kutrâ 'pi mriyeta dehânte devaḥ param brahma târakaṃ vyâcashṭe yenâ 'mṛitîbhûtvâ so 'mṛitatvaṃ ca gachati | 10. tasmâd idaṃ sâma madhyagaṃ (?) jayati, tasmâd idaṃ sâmâṅgam prajâpatir ya evaṃ vede- | 11. 'ti mahopanishad | 12. ya etâm mahopanishadaṃ veda sakṛitpuraçcaraṇo 'pi mahâvishṇur bhavati | 13. mahâvishṇur bhavati ya evaṃ vede- | 14. 'ti mahopanishat || 7 ||

iti prathamopanishat || 28 ||

1. „Die viçvasṛij schufen hiemit (kraft der in anushṭubh abgefafsten nârasiṅha-Formel) das All: weil sie das All schufen, darum heifsen sie viçvasṛij. Alles entsteht hinter ihnen drein. — 2. Des Brahman Genossenschaft und Mitwelt ersiegt es, darum erkenne man dies sâman (die nârasiṅha-Formel) sammt seinen Gliedern. — 3. Wer es erkennt, geht auch ein zur Unsterblichkeit. — 4. (Die Silben) vishṇum, mukham, bhadram, my aham erkenne man

---

[1]) etân A. [2]) sa fehlt A. [3]) ? so A.

als das letzte sâman des ersten, zweiten, dritten, vierten (pâda). — 5. wie 3. — 6. Wer dort das sâman (?) weiſs, erkenne (all) dieses was irgend ist in sich selbst (im âtman), im brahman, als anushṭubh-artig. — 7. wie 3. — 8. Oder wer, sei es ein Weib, sei es ein Mann, hier zu bleiben trachtet, (dem) giebt er (der ânushṭubha mantra?) Allherrschaft: — 9. und wo irgend er stirbt, (dem) erklärt der (darin verherrlichte) Gott am Ende des Leibes das höchste rettende brahman, wodurch er unsterblich werdend auch eingeht zur Unsterblichkeit. — 10. Darum ersiegt dieses sâman das in der Mitte Befindliche (?): darum ist dieses sâman-Glied, ist prajâpati, wer also weiſs. — 11. Dies ist die groſse Lehre. — 12. Wer diese groſse Lehre kennt, wird auch, wenn er nur einmal dazu sich vorbereitet hat, mahâvishṇu. — 13. mahâvishṇu wird, wer also weiſs. — 14. Dies ist die groſse Lehre.“

1. Dieser Absatz hat hier eigentlich gar keine rechte Stelle, und verdankt seine Aufnahme wohl nur der Absicht, der ganzen Darstellung ein möglichst feierliches, vedisches Gepräge zu geben, die nârasiṅha-Formel resp. in das vedische Ritual einzureihen. In ihrer ursprünglichen Form beziehen sich diese Worte nämlich eben gar nicht auf sie, sondern auf das 1000 Jahr dauernde Opfer (sahasrasaṃvatsaram) der viçvasṛij, sind resp. (nebst dem Anfange von 2) ein direktes Citat aus Taittir. Br. 3, 12, 9, 8 (vergl. Pañcav. 25, 18, 2. 6): eténa vaí viçvasríja idáṃ víçvam asṛijanta | yád víçvam ásṛijanta tásmâd viçvasṛíjaḥ | víçvam enân ánu prájâyate, bráhmaṇaḥ sā̆yujyaṃ salokátâṃ yanti. Vergl. über ähnliche Verbrämungen, nach Art der Atharva Saṃh., das ob. p. 73 zu 1, 1 Bemerkte. — 2. brahmaṇaḥ sâyujyaṃ salokatâ ist eine vedische Vorstellung, die in den Brâhmaṇa

(s. Çâñkhây. Br. 21, 1. Pañcav. 25, 18, 6. Taittir. Âr. 10, 15. Çatap. 11, 4, 4, 2—7. diese Stud. 1, 396—403) vielfach sich findet, in späterer Zeit aber gar keinen rechten Sinn mehr hat: hier indessen, wo wir sahen, dafs Unsterblichkeit als Lohn verheifsen wird, ist auch sie am Platze, obschon immerhin obsolet, und nur auf Grund des Citates beibehalten. — 6. Den verderbten Eingang dieses Satzes vermag ich nicht sicher zu restituiren. — 8. In Widerspruch mit 3, 7 erscheint hier also der nârasiṅha-Spruch auch als Frauen zugänglich. — 9. Vgl. Râmottaratâp. 1, 5. — 10. madhyagam ist mir unklar: auch bin ich unsicher ob ich den Schlufs des Absatzes richtig verstanden. — 12. Unmittelbare Gleichheit mit, d. i. wohl direktes Aufgehen in, Mahâvishṇu ist der Lohn.

Zweite Upanishad.

§. 1.

1. devâ ha vai mṛityoḥ pâpmanaḥ [1]) saṃsârâc câ 'bibhayus, te prajâpatim upâdhâvaṅs, tebhya etam mantrarâjaṃ nârasiṅham ânushṭubham prâyachat, tena vai mṛityum ajayan pâpmânam ataran saṃsâraṃ câ 'taraṅs | 2. tasmâd yo mṛityoḥ pâpmanaḥ [2]) saṃsârâc ca bibhîyât, sa etam mantrarâjaṃ n. ân. pratigṛihṇîyât, sa mṛityuṃ jayati sa pâpmânaṃ tarati, sa [3]) saṃsâraṃ tarati || 1 ||

1. „Die Götter fürchteten sich vor dem Tode, dem Bösen, dem Weltkreislauf: sie wandten sich an Prajâpati, er übergab ihnen diesen dem nârasiṅha geweihten Spruch-König in anushṭubh: damit besiegten sie den Tod, überschritten das Böse, überschritten den Weltkreislauf. — 2. Drum wer sich vor dem Tode, dem Bösen, dem Welt-

[1]) ? pâpmabhyaḥ A., ebenso in 2.: da aber beide Male pâpmânam folgt, restituire ich, wie oben. [2]) ? pâpmabhyaḥ A. [3]) fehlt Cod.

kreislauf fürchtet, der nehme diesen dem narasiṅha geweihten Spruchkönig in anushṭubh in Empfang, so besiegt er den Tod, überschreitet das Böse, überschreitet den Weltkreislauf."

Die Verherrlichung der Formel, resp. ihrer einzelnen Bestandtheile, bildet mit allen möglichen Spielereien auch den Gegenstand dieser zweiten Upanishad. — 1. Ueber das Böse, resp. den Bösen, pâpman, s. das unten zu §. 6 des uttaratâp. Bemerkte. — 2. Die Kenntnifs der Formel ist hier an keine weiteren Bedingungen geknüpft, erscheint vielmehr als allgemein zugänglich und wirksam.

§. 2.

Dieser §. enthält eine Identifikation der vier pâda der Formel mit den vier mâtrâ des praṇava, sowie eine Aufzählung der je entsprechenden vier Welten, Veda, Götterklassen etc., ist resp. (mit ganz geringfügigen Differenzen) völlig identisch in das uttaratâpanîya §. 3, 2—5 aufgenommen, wo indefs am Schlusse der vier Abschnitte je noch ein specieller Zusatz sich findet. Ich theile hier zwar Text und Uebersetzung mit, verweise aber für die Erklärung der einzelnen Ausdrücke auf unten.

1. tasya ha praṇavasya yâ pûrvâ mâtrâ pṛithivy akâraḥ sa ṛigbhir ṛigvedo brahmâ vasavo gâyatrî gârhapatyaḥ sâ prathamaḥ pâdo bhavati | 2. dvitîyâ 'ntariksham ukâraḥ sa yajurbhir yajurvedo vishṇû [1]) rudrâs trishṭub dakshiṇâgniḥ sâ dvitîyaḥ pâdo bhavati | 3. tṛitîyâ dyaur makâraḥ sa sâmabhiḥ sâmavedo rudra âdityâ [2]) jagaty âhavanîyaḥ sâ tṛitîyaḥ pâdo bhavati | 4. yâ 'vasâne 'sya caturthy ardha-

[1]) vishṇu A. [2]) rudrâdityâ A.

mâtrâ sâ somaloka oṃkâraḥ[1]) so 'tharvaṇair mantrair atharvedaḥ saṃvartako 'gnir maruto virâḍ ekarishir[2]) bhâsvatî, sâ sâmnaç caturthaḥ pâdo bhavati || 2 ||

1. „Die erste mâtrâ des praṇava, die Erde (selbst) ist der a-Laut: mit den ṛic ist er der ṛigveda, der brahman, die vasavas, die gâyatrî, das Hausfeuer. Sie ist der erste pâda (des sâman, d. i. des nṛisiṅha-Credo). — 2. Die zweite (mâtrâ), die Luft (selbst) ist der u-Laut: mit den yajus ist er der yajurveda, ist vishṇu, die rudrâs, die trishṭubh, das südliche Feuer. Sie ist der zweite pâda. — 3. Die dritte (mâtrâ), der Himmel (selbst) ist der m-Laut: mit den sâman ist er der sâmaveda, ist rudra, die âdityâs, die jagatî, das Opferfeuer. Sie ist der dritte pâda. — 4. Die am Schlusse befindliche vierte Halb-mâtrâ desselben ist die Mondwelt, der (ganze) om-Laut[3]): er ist mit den atharvaṇa-Sprüchen der atharvaveda, ist das (die Welt) zusammenrollende Feuer, die marutas, die virâj (Metrum), das eka-ṛishi genannte Feuer: sie, die leuchtende (Halb-mâtrâ), ist der vierte Fufs des sâman."

Eine allem Anscheine nach im Wesentlichen hiemit identische[4]) Aufzählung findet sich in Anquetil's Atharvaçikhâ (s. diese Stud. 2, 55) wieder. Da nun ein Werk letzteren Namens am Schlusse unseres pûrvatâp. hier (5, 9, 6. 7) citirt wird, so liegt es nahe anzunehmen, dafs diese Aufzählung hier von dort entlehnt ist (s. das unten zu 4, 1, 4 Bemerkte). — Vgl. auch noch Mârkaṇḍ. Pur. 42, 8 ff.

---

[1]) ob loko 'ṃkâraḥ (d. i. aṃkâraḥ)? [2]) so A.

[3]) oder ob: der aṃ-Laut (= der anusvâra)? wo der Text dann eben in °loko 'ṃkâraḥ zu ändern wäre.

[4]) Statt Vishṇu, Rudra, Aditi werden daselbst wohl die Vasu, die Rudra, die Âditya zu setzen sein?

§. 3.

1. ashṭâksharaḥ prathamaḥ pâdo bhavaty, ashṭâksharâs trayaḥ pâdâ, evaṃ dvâtriṅçad aksharâṇi sampadyante, dvâtriṅçadaksharâ vâ [1]) anushṭub bhavaty, anushṭubhâ sarvam idam sṛishṭam, anushṭubhâ sarvam upasaṃbhṛitaṃ | 2. tasya hi pañcâ 'ṅgâni bhavanti, catvâraḥ pâdâç catvâry aṅgâni, sapraṇavaṃ sarvam [2]) pañcamam bhavati | 3. oṃ hṛidayâya namaḥ, oṃ çirase svâhâ, oṃ çikhâyai vaushaṭ, oṃ kavacâya huṃ, oṃ astrâya phaḍ iti | 4. prathamam prathamena yujyate, dvitîyaṃ dvitîyena, tṛitîyaṃ tṛitîyena, caturthaṃ caturth[ena, pañcamam pañcamena] [3]), vyatishaktâ vâ ime lokâs, tasmâd vyatishaktâny aṅgâni bhavanty | 5. om ity etad aksharam idaṃ sarvaṃ, tasmât pratyaksharam ubhayata oṃkâro bhavatî- | 6. 'ty aksharâṇâṃ nyâsam upadiçanti brahmavâdinaḥ || 3 ||

1. Verherrlichung des anushṭubh-Metrums der Formel. — 2. „Dieselbe hat fünf Glieder; die vier pâda entsprechen deren vier, und das Ganze mit dem praṇava dem fünften. — 3. 4. (Da sie nämlich ein Spruchkönig ist, so hat sie eben auch ein Herz, einen Kopf, eine Haarlocke, çikhâ, einen Panzer, eine Waffe: und) diese fünf Glieder, resp. die ihnen geweihten, in 3 aufgezählten Sprüche werden (mit den in 2 genannten Fünf, den vier pâda und dem Ganzen, der Reihe nach) je das erste mit dem ersten, das zweite mit dem zweiten etc. verbunden: denn diese (drei) Welten sind in einander verflochten: darum so auch die aṅga. — 5. Das Wort om ist das All, darum wird bei jeder Silbe vorher und nachher om gesagt. — 6. So lehren die Brahmavâdin die Niedersetzung (Niederschreibung) der Silben (der Formel)."

[1]) fehlt A., coniic. [2]) pâdâ catvâry . . . savam A.
[3]) °na p. p. fehlt A., coniic.

Die in 3 angegebenen mystischen fünf Glieder, mit den dazu gehörigen Formeln [1]), führen uns mitten in das tantra-Ritual hinein, sind resp. fortab bei jedem sektarischen Credo wiederkehrend [2]). In dem Râma-Tâp. 1, 52. 61 werden sechs dgl. erwähnt: nach dem schol. ist zu den obigen fünf das Augenpaar als sechstes (resp. der Reihe nach als vorletztes) hinzutretend. So auch, indessen mit noch weiteren (vorangetretenen) Zuthaten der mâlâmantra der Bhagavadgîtâ, s. Lassen in der sec. ed. der Schlegel'schen Bhag. p. 290 und vergl. Bhâg. Pur. 6, 8, 7. 8. — 6. brahmavâdinas ist ein obsoleter, besonders im Yajurveda gebräuchlicher Ausdruck, offenbar hier wie in 5, 10 und 3, 1, 6 gewählt, um dessen Anschein und Eindruck hervorzurufen.

Nach 3—6 wird also der erste pâda z. B. (ugraṃ vîram mahâvishṇum), unter Hinzufügung von oṃ hṛidayâya namaḥ, etwa so niederzusetzen sein: oṃ u oṃ, oṃ graṃ om, oṃ vî oṃ, oṃ raṃ oṃ, oṃ ma oṃ, oṃ hâ oṃ, oṃ vi oṃ, oṃ shṇuṃ oṃ, oṃ oṃ oṃ, oṃ hṛi oṃ, oṃ da oṃ, oṃ yâ oṃ, oṃ ya oṃ, oṃ na oṃ, oṃ maḥ oṃ.

§. 4.

1. tasya ha vâ ugram prathamaṃ sthânaṃ jânîyâd | 2. yo jânîyât so 'mṛitatvaṃ ca gachati | 3. vîraṃ dvitîyaṃ

---

[1]) Von den Heilrufen derselben sind die drei ersten aus dem vedischen Ritual bekannt, und zwar ist vaushaṭ (eig. vashaṭ) wohl ein Aorist von √vah oder √vaksh (vgl. çraushaṭ): phaṭ findet sich als Interjektion, im Sinne von Platsch!, Kauç. 116. Çâṅkh. 12, 28, 7 (phal ity abhishṭhitaḥ): huṃ dagegen kann ich in den sûtra noch nicht nachweisen, vgl. indeſs den vedischen hiṃkâra und huṃmâ als Einschub im çyaitasâman nach Pañc. 7, 10, 15.

[2]) Die älteste Formel der Art ist wohl die im Taittir. Âr. 10, 34 für die heilige gâyatrî berichtete: agnir mukham, brahmâ çiro, vishṇur hṛidayam, rudraḥ çikhâ, pṛithivî yoniḥ. — Die Formeln im uchushmakalpa (Atharvapariç. 38) beziehen sich auf Herz, Haarschopf (çikhâ), Panzer, Waffe, lassen somit den Kopf aus.

sthânam, mahâvishṇuṃ tṛitîyaṃ jvalantaṃ caturtham sarvatomukham pañcamaṃ nṛisiṅhaṃ shashṭham bhîshaṇaṃ saptamam bhadram ashṭamam mṛityumṛityuṃ [1]) navamaṃ namâmi daçamam aham ity ekâdaçaṃ sthânaṃ jânîyâd | 4. wie 2. | 5. ekâdaçapadâ vâ anushṭub bhavaty, anushṭubhâ sarvam idaṃ sṛishṭam anushṭubhâ sarvam upasaṃbhṛitaṃ tasmât sarvam idam ânushṭubhaṃ jânîyâd | 6. wie 2 || 4 ||

Aufzählung der einzelnen elf Wörter, welche die Formel bilden. In dem uttaratâp. wird das dritte Wort mahâvishṇum in zwei Wörter getheilt, so dafs in summa zwölf Wörter sich ergeben, obschon die Elfzahl auch dort noch durchbricht, s. ekâdaçâtmânam in 4, 2.— 5. Vgl. 3, 1.

§. 5.

1. devâ ha vai prajâpatim abruvann, atha kasmâd ucyata ugram iti, sa hovâca prajâpatir, yasmât svamahimnâ sarvân lokân sarvân âtmanaḥ sarvâṇi bhûtâny udgṛihṇâty ajasraṃ sṛijati visṛijati vâsayaty udgrâhyate udgahyate [2]), „stuhi çrutaṃ gartasadaṃ yuvânam mṛigaṃ na bhîmam upahatnum [3]) ugram | mṛiḍâ [4]) jaritre siṅha [5]) stavâno 'nyaṃ te asman nivapantu [6]) senâḥ" (Ṛ. 2, 33, 11. Ts. 4, 5, 10, 4), tasmâd ucyata ugram ity | 2. atha kasmâd ucyate vîram iti, yasmât svamahimnâ..... bhûtâni vîrayati [7]) virâmayaty ajasram s. vis. vâsayati, „yato vîraḥ karmaṇyaḥ sudaksho yuktagrâvâ jâyate devakâmaḥ" (Ṛ. 3, 4, 9), tasmâd ucyate vîram ity | 3. atha kasmâd ucyate

---

[1]) blos mṛityum A. [2]) ob udgṛihyate? [3]) upahartum A.
[4]) mṛilâ Ṛ. Ts. [5]) rudra Ṛ. Ts. Der Vers ist eben an rudra gerichtet.
[6]) asmin nivayaṃtu A.
[7]) vîramati A. Am nächsten läge viramati, das aber als intransitiv zu den Accusativen nicht pafst..

mahâvishṇum iti, yaḥ sarvân lokân vyâpnoti vyâpayati sneho yathâ palalapiṇḍaṃ otaprotam anuprâptaṃ vyatishakto vyâpyate vyâpayate, „yasmân na jâtaḥ [1]) paro anyo 'sti [2]) ya âviveça [3]) bhuvanâni viçvâ | yasmâd anyan na paraṃ kiṃ canâ 'sti [4]) | prajâpatiḥ prajâbhiḥ saṃvidânas [5]) trîṇi jyotîṅshi sacate sa shoḍaçî" (Vs. 8, 36. 32, 5. Çâñkhây. çr. 9, 5, 2), tasmâd ucyate mahâvishṇum ity | 4. atha kasmâd ucyate jvalantam iti, yasmât svamahimnâ [6])..... bhûtâni svatejasâ jvalati jvâlayati jvâlyate [7]), „savitâ prasavitâ dîpto dîpayan dîpyamâno jvalan jvalitâ [8]) tapan vitapan saṃtapan rocano rocamânaḥ çobhanaḥ çobhamânaḥ kalyâṇas [9])" (Taittir. Br. 3, 10, 1, 2), tasmâd ucyate jvalantam ity | 5. atha kasmâd ucyate sarvatomukham iti, yasmâd atîndriyo 'sti [10]) sarvataḥ paçyati sarvataḥ çṛiṇoti sarvato gachati sarvata âdatte sarvagaḥ sarvatas tishṭhaty, „ekaḥ purastâd ya idam babhûva yato babhûva bhuvanasya gopâ(ḥ) | yam apyeti bhuvanaṃ sâmparâye [11]) namâmi tam ahaṃ sarvatomukham", tasmâd ucyate sarvatomukham ity | 6. atha kasmâd ucyate nṛisiṅham iti, yasmât sarveshâm bhûtânâṃ vîryatama(ḥ) çreshṭhatamaç ca, nṛisiṅho vîryatama(ḥ) çreshṭhatamaç ca, tasmân nṛisiṅha âsît parameçvaro, jagaddhitaṃ vâ etad rûpam

---

[1]) yasmâj jâto na Çâñkh..

[2]) asti Vs. Çâñkh. In Vs. 32, 5 lautet der erste pâda: yasmâj jâtaṃ na purâ kiṃ canaiva. [3]) âbabhûva Ç. (Vs. 32, 5).

[4]) Dieser ganze Absatz fehlt in Vs. Çâñkh.

[5]) prajayâ saṃrarâṇas Vs. Ç. [6]) yas tva mahimnâ A.

[7]) jvâjayate A. [8]) jvalajvâlitâ A.

[9]) Die drei Schlufsworte sind aus dem im T. Br. direkt vorhergehenden Absatz (3, 10, 9, 1) entlehnt: statt ihrer hat das Taitt. Br. hier: çumbhûḥ çumbhamâno vâmaḥ. — Die Stelle enthält eine Aufzählung der 15 muhûrta des Tages der schwarzen Hälfte eines Monats (s. Zeitschr. d. D. M. G. 15, 138), hat somit begreiflicher Weise hier gar nichts zu suchen.

[10]) 'ti A.

[11]) zu sâmparâya s. diese Stud. 2, 204. Vedântasûtra 3, 3, 27.

aksharam bhavati, „pra tad vishṇu(ḥ) stavate vîryeṇa mṛigo na bhîmaḥ kucaro girishṭhâḥ | yasyorushu trishu vikramaṇeshv adhi kshiyanti bhuvanâni viçvâ" (Ṛ. 1, 154, 2), tasmâd ucyate nṛisiṅham ity | 7. atha kasmâd ucyate bhîshaṇam iti, yasmâd yasya [1]) rûpaṃ dṛishṭvâ sarve devâḥ sarvâṇi bhûtâni bhîtyâ palâyante svayaṃ yataḥ kutaçcin na bibheti, „bhîshâ 'smâd vâtaḥ pavate bhîshodeti sûryaḥ | bhîshâ 'smâd agniç cendraç ca mṛityur dhâvati pañcamaḥ" (Taitt. Âr. 8, 8) [2]), tasmâd ucyate bhîshaṇam ity | 8. atha kasmâd ucyate bhadram iti, yaḥ svayam bhadro bhûtvâ sarvadâ bhadraṃ dadâti rocano rocamâṇaḥ çobhanaḥ kalyâṇaḥ [3]), „bhadraṃ karṇebhiḥ çṛiṇuyâma devâ bhadram paçyemâ 'kshibhir [4]) yajatrâḥ | sthirair aṅgais tushṭuvâṅsas tanûbhir vy açema devahitaṃ yad âyuḥ" (Ṛ. 1, 89, 8. Taitt. Âr. 1, 1, 1), tasmâd u[cyate bhadram ity | 9. atha kasmâd u]cyate mṛityumṛityum iti, yasmât svabhaktânâṃ smṛita eva mṛityum apamṛityuṃ ca nâçayati [5]), „ya âtmadâ baladâ yasya viçva upâsate praçishaṃ yasya devâḥ | yasya châyâ 'mṛitaṃ yo mṛityumṛityuḥ [6]) kasmai devâya havishâ vidhema" (Ṛ. 10, 121, 2. Vs. 25, 13. Ts. 4, 1, 8, 4), tasmâd ucyate mṛityumṛityum ity | 10. atha kasmâd ucyate namâmîti, yasmâd yaṃ [7]) sarve devâ namanti mumukshavo brahmavâdinaç ca, „pra nûnam brahmaṇaspatir mantraṃ namaty [8]) ukthyam | yasminn

---

[1]) man sollte asya erwarten! [2]) s. auch Kâṭh. Up. 2, 6, 3 Çaṃkara zu Vedântas. p. 325. Lies: bhîshâ udeti sûriaḥ.

[3]) Zu rocano° s. Taitt. Br. 3, 10, 1, 1 (oben Absatz 4), wo indefs nach çobhanaḥ noch çobhamânaḥ steht.

[4]) so A., dagegen akshabhir im Eingangsgebet (s. oben p. 69).

[5]) ? maçyati A. mit der Marke der Länge über dem m von zweiter Hand, also mâçyati. [6]) yasya mṛityuḥ Ṛ. Vs. Ts.

[7]) man sollte enam erwarten. Die Worte von yaṃ sarve ab werden in Svapneçvara's Comm. zum Çâṇḍilyasûtra 44 (p. 31 ed. Ballantyne) citirt (und zwar als aus nṛisiṅhatâpinî khaṃ 6!). [8]) vadaty Ṛ.

indro varuṇo mitro aryamâ devâ (o)kâṅsi cakrire" (Ṛik 1, 40, 5), tasmâd ucyate namâmîty | 11. atha kasmâd ucyate 'ham ity, „aham asmi prathamajâ ṛitasya [1]) pûrvaṃ devebhyo amṛitasya nâbhâ [2]) | yo mâ dadâti sa id eva mâ "vâ [3]), aham annam annam adantam admi [4]), ahaṃ viçvaṃ bhuvanam abhyabhûvaṃ [5]), suvarṇajyotir [6]) ya evaṃ vedety upanishat" (Taitt. Âr. 9, 11) || 5 ||

iti dvitîyopanishat || 2 ||

In der Form eines Gespräches zwischen den Göttern und dem von diesen befragten Prajâpati erhalten wir hier einen ausführlichen Commentar zu den elf Wörtern, aus denen die Formel besteht, und zwar in der Weise, dafs zunächst alle diese Wörter als Epitheta des höchsten Wesens etymologisch gedeutet werden, und darauf dann je zur Bekräftigung eine vedische Stelle citirt wird, welche das betreffende Wort oder wenigstens entsprechende Angaben enthält. Diese Citate sind meist dem Taitt. Yajus entlehnt, eines derselben indefs mir einstweilen überhaupt noch nicht nachweisbar. In ihrem Wortlaute sind einige dem hiesigen Zwecke entsprechende Veränderungen vorgenommen (so bei 1 die Verwandlung von rudra in siṅha, bei 9 die von yasya mṛityuḥ in yo mṛityumṛityuḥ, bei 10 die von vadati in namati): und es haben im Uebrigen die meisten an ihrer ursprünglichen Stelle auch entfernt keine Beziehung zu dem Zwecke, dem sie hier dienen, der Schilderung des höchsten Wesens nämlich (so die Stellen bei 1.

---

1) ṛitâ3syâ T. 2) nâ3bhâyi T.

3) ? mâyâ A. — say id eva mâ3vâḥ T. (s. diese Stud. 2, 285. 4, 252) âvâḥ = avati Çaṃkara bei Roer p. 140. Translation p. 24.

4) â3dmi T.

5) ? bhuvâm̐ A. °bhavâṃ T. °bhavâ3ṃ (Roer p. 139).

6) suvar na jyotîḥ | T.

2. 4. 6. 8. 10). Von besonderer Wichtigkeit ist die Erklärung des Wortes nrisiñha in 6, weil sich aus ihr ergiebt, was ja auch im Uebrigen aus dem ganzen Tenor der Upanishad erhellt, dafs deren Verfasser von der avatâra-Legende, wonach Vishnu als nrisiñha den Hiranyakaçipu zerstückt habe, nicht die geringste Notiz nimmt. Es wird resp. nrisiñha, Mannlöwe, hier nur als heldenkräftigster (vîryatamaḥ, sollte übrigens vîratamaḥ oder vîryavattamaḥ heifsen!), trefflichster (çreshṭhatamaḥ) unter allen Wesen erklärt [1]), resp. für diesen danach rein auf einen Vergleich beruhenden Namen direkt auf die im Ṛik sich vorfindende Vergleichung des vishnu mit einem furchtbaren, schleichenden, in den Bergen hausenden Thiere rekurrirt, ähnlich wie für den Beinamen ugra auf jenen Vers des Ṛik verwiesen wird, in welchem rudra als ein furchtbares reifsendes Thier geschildert ist. — 9. Die Angabe, dafs das blofse Denken an Nrisiñha, unter dem Beinamen mrityumrityu, von den an ihn Gläubigen (svabhaktânâm) Tod und Abertod abwendet, ist für den sektarischen Charakter der Upanishad höchst bedeutsam.

Dritte Upanishad.

§. 1.

1. devâ ha vai prajâpatim abruvann: ânushṭubhasya mantrarâjasya nârasiñhasya çaktiṃ vîjaṃ no brûhi bhagava [2]) iti | 2. sa hovâca prajâpatir | 3. mâyâ

[1]) vgl. z. B. nrisiñhau im Bhaṭṭikâvya 2, 41, vom schol. erklärt durch narau siñhâv iva und s. Petersb. Wtb. s. v.

[2]) Diese hier im pûrvatâp. gebräuchliche (s. noch 4, 1, 1. 3, 1. 5, 1, 1) Vokativ-Form bhagavas ist (s. Çat. 3, 2, 1, 20. 8, 3, 4. 11, 5, 5, 3. 10. 8, 4, 4. 5. 12, 9, 3, 7. 8. 14, 9, 2, 13. Pañcav. 13, 10, 8. Ait. Brâhm. 8, 24) die alterthümlichere, hier wohl eben absichtlich als obsolet gebrauchte, um da-

vâ eshâ nârasiṅhî sarvam idaṃ sṛijati, s. i. rakshati, s. i. saṃharati, tasmân mâyâm etâṃ çaktiṃ vidyâd | 4. ya etâm mâyâṃ çaktiṃ veda sa mṛityuṃ jayati sa pâpmânaṃ tarati so 'mṛitatvaṃ ca gachati mahatîṃ çriyam açnute | 5. mîmâṅsante brahmavâdino: hrasvâ vâ dîrghâ vâ plutâ veti | 6. yadi hrasvâ bhavati, sarvam pâpmânaṃ dahaty amṛitatvaṃ ca gachati | 7. yadi dîrghâ bhavati, mahatîṃ çriyam âpnuyâd am. ca g. | 8. yadi plutâ bhavati, jnânavân bhavaty am. ca g. | 9. tad etad ṛishiṇoktaṃ nidarçanam: „sa îm pâhi ya ṛijîshî tarutraḥ [1])" (Ṛ. 6, 17, 2), „çriyaṃ lakshmîm omalâm [2]) amvikâṃ gâṃ [3]) shashṭhîṃ ca yâm indrasenety utâhus [4]), tâm avidyâm [5]) brahmayonisvarûpâṃ tâm ihâ "yushe çaraṇam prapadye" || 1 ||

Wie in der vorigen Upanishad (3, 3) Herz, Kopf, Haar-

---

mit einen vedischen Anstrich zu gewinnen. Das uttaratâp. hat dafür (9, 1. 15. 28) die jüngere Form bhagavan, oder gar die nominativische Construktion bhagavân (7, 1) mit dem Verbum in der dritten Person. Die Form bhagavan findet sich übrigens im Çatap. Br. 11, 5, 5, 4 neben bhagavas in 3 und 10 und auch sonst noch mehrfach (11, 5, 3, 7. 14, 6, 7, 2. 11, 1. 6) vor. Und da dasselbe zudem auch bereits die nominativische Construktion kennt, und zwar sowohl in der Form bhagavân, s. 10, 6, 1, 3. 14, 6, 11, 1. 7, 3, 5, als in der daraus erst sekundär abgeschwächten Form bhavân, s. 10, 3, 4, 3. 14, 8, 1, 2—4. 9, 1, 5. 6. 7, 3, 5 (bhavatî neben bhagavân), so ist ersichtlich, dafs der Gebrauch dieser vier Formen sich schon verhältnifsmäfsig früh vermischt hat. — Das Gleiche gilt von den verschiedenen Abschwächungen, die das Wort bhagavas selbst mit der Zeit erfahren hat; dieselben sind sämmtlich neben einander im Çat. Br. nachweisbar. Zunächst ward daraus bhagos, so Çatap. 14, 5, 4, 2. 7, 3, 3 (Pâṇ. 8, 3, 17), — sodann bhos (wie bhavân aus bhagavân), so Çat. 10, 3, 5, 5. 11, 6, 1, 3ff. — schliefslich (s. Pân. 8, 3, 17) bho, so Çatap. 10, 3, 4. 2. 11, 4, 3, 20. 14, 9, 1, 1 (edit. pag. 1165, 24 âcâryam praty eva, na kshatriyam prati). Ṛikprât. 15, 6. Dhammapada v. 396., s. diese Stud. 2, 281. 282. (Die Herleitung von bhavat aus bhâvat ist ebenso zu verwerfen, wie die neuerdings wieder von Spiegel hervorgeholte aus √bhû, s. Kuhn und Schleicher Beiträge 4, 327.)

[1]) yâhi ya ṛijîshî tarutra A. Sollte hier etwa eine Lücke sein? Denn die sonstigen Citate sind ja durchweg vollständig aufgeführt: was soll also hier blos der Versanfang? freilich was soll dieser Vers hier überhaupt?

[2]) ? oyalâm A. [3]) ? ggâṃ | A. [4]) ? iṃdasenety uta âhus A.

[5]) ? tâṃ vidyâm A.

locke, Panzer und Waffe dem nṛisiṅha-Credo, resp. dem damit identischen nṛisiṅha selbst, zugeschrieben werden, so hier çakti d. i. zeugende Kraft, und vîjam Samenkorn, unter Anführung bestimmter Formeln dafür. Die späteren dergl. Angaben fügen drittens noch ein kîlakam dazu (s. Lassen zu Schlegels Bhagavadg. pag. 290. 91), womit etwa zur Vervollständigung der Zeugungsapparate der phallus gemeint sein mag [1])? — Und zwar wird ferner zunächst in §. 1 die çakti theils als die mâyâ des narasiṅha (vgl. die ähnliche Erklärung Çaṃkara's zu Vedântasûtra p. 341. 342 und des schol. zu Bhagavadgîtâ bei Lassen praef. pag. xxv) welche „alles dieses schafft, erhält und wieder zusammenzieht" (zerstört) bezeichnet, theils wird von ihr ausgesagt, dafs sie als „kurz, lang oder gedehnt" aufgefafst werden könne, was sich auf die Recitationsweise der betreffenden Formel beziehen mufs, obwohl unklar bleibt, wie man sich dies zu denken hat. Sollte çakti hier etwa auch schon, wie zur Zeit des Râmatâp. 1, 22, zugleich die letzte Silbe der Credoformel bedeuten können? — Zum Schlufs folgt dann als „von einem ṛishi gesprochene Belegstelle" zunächst der Anfang einer an Indra gerichteten ṛic, in welcher derselbe zum Somatrunk aufgefordert wird, deren Aufführung somit hier nicht das Geringste zu suchen hat, resp. wohl nur dazu dienen soll, in ihrem Geleite auch den nächstfolgenden Spruch als einen vedischen erscheinen zu lassen, einen Spruch der, trotz seines trishṭubh-Metrums, mit dem

[1]) Die Lehre vom vîjam eines mantrarâja hat in der Tantra-Literatur, resp. bereits in der Râma-Tâpanîya-Upanishad, sehr weit gehende Dimensionen angenommen: es wird damit die erste Silbe, während mit çakti die letzte, und mit kîlaka die dazwischen stehenden Silben bezeichnet, s. Râmapûrvatâp. 1, 22. Wilson erklärt vîjam durch: the mystical letter or syllable, which forms the essential part of the Mantra of any deity.

Veda gar nichts zu thun hat, und nur etwa in ein pariçishṭam nach Art des çrîsûktam (Müller's Ṛik vol. 3, p. XL) resp. höchstens in das zehnte Buch des Taittir. Âr. passen würde. Der Text dieser zweiten Strophe ist übrigens wesentlich verderbt, und dessen obige conjecturelle Herstellung zweifelhaft. Der Inhalt derselben paſst zu dem Zwecke, behufs dessen sie hier citirt wird, allerdings vortrefflich: „die Çrî, die Lakshmî, die Omalâ (? Schutzreiche), die Ambikâ, die Go [1]), und jene Sechste [2]), welche man auch Indrasenâ [3]) nennt, | — diese avidyâ (? Text hat vidyâ), deren eigentliches Wesen die (Stellung als) Quelle des brahman ist, zu ihr wende ich mich um Schutz für das Leben hier."

§. 2.

1. sarveshâṃ vâ etad bhûtânâm âkâçaḥ parâyaṇam, sarvâṇi ha vâ imâni bhûtâny âkâçâd eva jâyanta, âkâçâd eva jâtâni jîvanty, âkâçam prayanty abhisaṃviçanti, tasmâd âkâçaṃ vîjaṃ vidyât | 2. tad etad ṛishiṇoktaṃ nidarçanam: „haṅsaḥ çucishad vasur antarikshasad [4]) dhotâ vedishad atithir duroṇasat | nṛishad varasad ṛitasad vyoma-

---

[1]) Zu go als Name der Naturkraft s. ob. 5, 442 und vgl. den z. gèus urvan.

[2]) shashṭhî erscheint eben auch sonst direkt als Name der Göttinn, s. Saṃskâra Kaust. 107 b (bei der ersten Geburtstagsfeier), wo u. A. ein Spruch an sie gerichtet ist, wie folgt: jaya devi jaganmâtar jagadânandakâriṇî | prasîda mama kalyâṇi namas te shashṭhi devate || Die Medinî führt shashṭhî als Synonym von Kâtyâyanî auf. In den ausführlichen Angaben des Çabdakalp. wird sie theils als çaktishashṭhâñçarûpâ, resp. als shashṭhâñçarûpâ prakṛiteḥ bezeichnet, theils aber als besondere Beschützerinn der kleinen Kinder (çiçûnâm) dargestellt. An jedem Sechsten der weiſsen Hälfte eines Monats findet ein groſses Fest für sie statt, auſserdem aber stets am sechsten Tage nach der Geburt eines Kindes (bâlânâṃ sûtikâgṛihe shashṭhâhe), s. auch Verz. d. Berl. S. H. no. 1037. Die fünf ersten Tage eines Neugebornen (früher die zehn ersten, s. Naksh. 2, 314) galten offenbar für besonders kritisch: der sechste Tag, den er erlebte, schenkte ihm somit gewissermaaſsen das Leben auf's Neue, und ward daher wohl geradezu als gütige Göttinn verherrlicht.

[3]) Die Angaben aus dem Brahma-Vaivarta-Purâṇa etc. im Çabdakalpadruma haben: devasenâ. [4]) antarikshaṃ° A.

sad abjâ gojâ ṛitajâ adrijâ ṛitam bṛihad[1])" (Vs. 10, 24. Ts. 1, 8, 15, 2) | 3. ya evaṃ vedety **upanishat** || 2 ||

iti **tṛitîyopanishat** || 3 ||

Als das eigentliche **vîjam**, Samenkorn, des nṛisiṅha, resp. seiner Formel, wird somit hier der **Aether** angegeben, weil er „aller Wesen letztes Ziel ist", da sie „aus ihm hervorgehen, aus ihm hervorgegangen leben, in ihn wenn sterbend wieder eingehen". Wir haben diese Ausdrucksweise bereits oben in 1, 1, 5 vorgefunden, und resp. daselbst als aus Taitt. Âr. 9, 1 herübergenommen bezeichnet. Vergl. übrigens auch noch Chândogyp. 1, 9, 1. — Die in 2 zur Bekräftigung angeführte ṛic hat gar keinen irgend welchen Bezug hierauf, und ist somit nur eine ungeschickte Verbrämung mit vedischem Zierrath.

Vierte Upanishad.

§. 1.

1. devâ ha vai prajâpatim abruvann: **ânushṭubhasya mantrarâjasya nârasiṅhasyâ** 'ṅgamantrân no brûhi bhagava iti | 2. sa hovâca prajâpatiḥ: **praṇavaṃ**, **sâvitrîṃ yajurlakshmîṃ**, **nṛisiṅhagâyatrîm** ity aṅgâni jânîyâd | 3. yo jânîte so 'mṛitatvaṃ ca gachati | 4—10. **om** ity etad aksharam u. s. w., wie Mâṇḍûkyop. 1. 2[2]). || 1 ||

In §. 1 und 2 belehrt prajâpati die ihn darum angehenden Götter über die aṅgamantra des nṛisiṅha-Credo, d. i. über die als sekundäre Beigaben dasselbe begleitenden Sprüche und Formeln. Es sind deren **vier**[3]), an ihrer Spitze

---

[1]) bṛihat fehlt Ṛ. 4, 40, 5.

[2]) resp. in Râmatâp. 2, 3, 2—8 und mit mehrfachen Differenzen unten im uttaratâp. 1, 2. 5—9. 12 wiederkehrend.

[3]) oben in 1, 3, 2—4. 7. 10 (p. 78) waren es nur **drei**, s. im Verlauf.

der praṇava d. i. der heilige Laut om, dessen Verherrlichung, resp. dessen, seinen vier Bestandttheilen nach erörterte, Gleichsetzung mit dem All, dem âtman, dem brahman, den Inhalt des weiteren Verlaufes unseres §. 1 bildet. Da wir die betreffenden Angaben bereits von der Mâṇḍûkyopan. her (diese Stud. 2, 107. 108) kennen[1]) und da sie uns mit einigen Differenzen unten im ersten §. des uttara-Theiles wieder begegnen werden, wo wir sie um dieser letzteren Willen speciell zu erörtern haben, verweise ich hier einstweilen nur darauf hin. — Es frägt sich nun, ob diese ganze Darstellung in der Mâṇḍûkyop. als von hier, oder umgekehrt hier als von dort entlehnt zu betrachten ist, welchen von beiden Upan. somit die Priorität zukömmt. Ich weiſs in Bezug hierauf dem bereits in diesen Stud. 2, 106 Bemerkten gegenwärtig nichts weiter hinzuzufügen, als etwa dies, daſs hier dieselbe allerdings im Zusammenhange mit den in §. 2 folgenden Abschnitten steht, somit a priori eine gewisse Wahrscheinlichkeit für ihre Originalität an dieser Stelle sich ergiebt. Andrerseits indessen haben wir ja theils schon vielfach von anderswoher direkt herübergenommene Abschnitte in unserm Texte nachgewiesen, theils werden wir gerade auch bei den in §. 2 folgenden Abschnitten dasselbe anzuerkennen haben. Es ist somit bis auf Weiteres keine irgend welche Entscheidung möglich. — Erhebt sich ja doch sogar auch die weitere Frage, ob nicht etwa an beiden Orten, hier sowohl wie in der Mâṇḍûkyop., eine gemeinsame Quelle benutzt sein könne. Nach den Angaben bei Anquetil nämlich (s. diese Stud.

---

[1]) einzelne kleine Textdifferenzen zwischen hier und dort werde ich unten zu uttaratâp. §. 1 aufführen.

2, 55) enthält die Atharvaçikhop. allem Anschein nach ganz identische Angaben. Da nun ein Werk dieses Namens hier in unsrer Up. (pûrv. 5, 9, 6. 7) citirt wird, und wir überdem auch noch ein anderes Stück derselben (s. ob. p. 90 bei 2, 2, 1—4) in Anqu.'s Atharvaçikhâ wiederfinden, so liegt die Annahme jedenfalls nahe genug, dafs beide Stücke hier als eine Entlehnung von dort zu betrachten sind. — Ob das Gleiche dann auch für die Mâṇḍûkyop. anzunehmen, ist freilich wieder eine andere Frage (: wie sich diese übrigens auch entscheiden mag, die §§. 3. 4 derselben sind auf jeden Fall dem §. 2 unsers uttaratâp. gegenüber als Quelle anzusehen).

§. 2.

1. atha sâvitrî gâyatrî yâjushî proktâ, tayâ sarvam idam prâptam | 2. ghṛiṇir iti dve akshare, sûrya iti trîṇy, âditya iti trîṇy, etad vai sâvitrasyâ 'shṭâksharam padaṃ çriyâ 'bhishiktam | 3. ya evaṃ veda, çriyâ haivâ 'bhishicyate | 4. tad etad ṛicâ 'bhyuktam: „ṛico akshare parame vyoman yasmin devâ adhi viçve nisheduḥ | yas tan [1]) na veda kim ṛicâ karishyati ya etad [2]) vidus ta ime samâsata" iti (Ṛ. 1, 164, 39) | 5. na ha vâ etasya 'rcâ na yajushâ na sâmnâ 'rtho 'sti yaḥ sâvitrîṃ vedeti | 6. oṃ bhûr lakshmîr bhuvar [3]) lakshmîḥ suvaḥ kàlakarṇî, tan no mahâlakshmîḥ pracodayâd ity | 7. eshâ ha vai mahâlakshmîr yajur gâyatrî caturviṅçatyaksharâ bhavati | 8. gâyatrî vâ idaṃ sarvaṃ yad idaṃ kiṃ ca | 9. tasmâd ya etâm mahâlakshmîṃ yâjushîṃ [4]) veda, mahatîṃ çriyam açnute | 10.

---

[1]) taṃ A., s. unten p. 112 [2]) ya it tad Ṛ.

[3]) Ueber diese Form bhuvar s. Pâṇ. 8, 2, 71. Zu dem bei Kuhn und Schleicher Beitr. 3, 386 Bemerkten füge ich nachträglich hinzu (s. ibid. pag. 508), dafs z. B. im Kâṭh. 6, 7 allerdings sich bhuvar ity antariksham vorfindet, während die sonstigen vedischen Texte bhuva iti zu haben pflegen. S. noch bhuvarloka unten 5, 6, 1. [4]) yajushîm A.

oṃ nṛisiṅhâya vidmahe vajranakhâya dhîmahi | tan naḥ siṅhaḥ pracodayâd ity | 11. eshâ ha vai nṛisiṅhagâyatrî devânâṃ vedânâṃ nidânam bhavati | 12. ya evaṃ veda sa nidânavân bhavati || 2 ||

Dieser §. behandelt die übrigen drei aṅga des nṛisiṅha-Credo. Zunächst nämlich (1—5) einen an savitar gerichteten gâyatra-pâda, sodann (6—9) eine an die Glücksgöttin lakshmî gerichtete gâyatrî, endlich (10—12) eine dgl. die direkt an nṛisiṅha gerichtet ist. Auffällig nun ist hiebei der Umstand, daſs bei der bereits ob. in 1, 3, 2—4. 7. 10 vorliegenden Aufzählung der aṅga des nârasiṅha mantrarâja deren nur drei genannt werden, das hier vierte aṅgam, die nṛisiṅha-gâyatrî nämlich, völlig mit Stillschweigen übergangen wird. Sie erscheint somit hier (resp. in 4, 1, 1) als sekundäre Zuthat, was um so mehr befremdet, als sie gerade durch das zehnte Buch des Taittir. Âr. speciell als alterthümlich beglaubigt ist. Uebrigens ist auch die Reihenfolge der drei aṅga oben in 1, 3 eine von der hiesigen verschiedene, insofern dort in 2. 3. 4. 7 die Reihenfolge: sâvitrî, praṇava, yajurlakshmî, resp. in 10 die Reihenfolge: sâvitrî, lakshmîyajus, praṇava vorliegt, während hier der praṇava die erste Stelle einnimmt.

Die hiesigen Angaben über die sâvitrî wiederholen zum Theil (in 2. 3) wörtlich das bereits oben 1, 3, 2 Gesagte, geben auſserdem aber den Wortlaut des betreffenden Spruches: ghriṇiḥ sûrya âdityaḥ an, und berufen sich ferner zur Beglaubigung auf einen (auch unten in 5, 2, 10 nochmals wiederkehrenden) Ṛik-Vers, der indessen nicht die geringste Beziehung zum Inhalte des Spruches hat, somit offenbar wiederum nur eine unpassende vedische Verbrämung ist, wie wir deren nun schon mehrere in unserem

Texte hier vorgefunden haben. — Von Interesse ist die Angabe, dafs das Wort sûrya dreisilbig, somit sûriya zu sprechen sei. Wir werden hiedurch, resp. durch die ausdrückliche Bezeichnung des Spruches als gâyatrî yâjushî auf den Taittir. Veda, welcher die Auseinanderziehung der Halbvokale bekanntlich auch in seiner gegenwärtigen Textform noch gewahrt [1]) hat, als Quelle desselben hingewiesen. Und in der That finden wir ihn in diesem direkt vor, nämlich im Taittir. Âraṇy. 10, 37 (Ândhra, 15 Drâviḍapâṭha), obschon nicht so selbständig wie hier, sondern als Eingang eines Gebetes an âditya stehend, das nach Sâyaṇa zu murmeln ist, wenn der Betende zu religiöser Betrachtung nicht angethan sei (upâsanâyâm asamarthasya). Mit der Einreihung dieses Spruches unter die aṅga des damit einzuleitenden nṛisiṅha-Credo ist der Name rudrasâvitrî zu vergleichen, welcher im Ath. Par. 42, 2. 6 den beiden der heiligen sâvitrî gâyatrî nachgebildeten Strophen, die das Credo der Pâçupata bilden, gegeben wird. — Zu den Nachbildungen der heiligen gâyatrî gehören nun übrigens auch die beiden hier noch als aṅga des nṛisiṅha-Credo folgenden Sprüche, das an die Glücksgöttin Lakshmî gerichtete Yajus (in 6), welches durch die Form in der es die dritte vyâhṛiti aufführt: suvaḥ an den Taittirîya-Yajus erinnert [2]), und die nṛisiṅhagâyatrî (in 10), für welche das Taittir. Âr. 10, 1, 6 ein ganz direktes Vorbild enthält: vajranakhâya vidmahe tîkshṇadaṅshṭrâya dhîmahi | tan no nârasiṅhaḥ pracodayât. S. über diese Nachbildungen

---

[1]) s. Vâj. S. spec. 2, 213., diese Stud 1, 73. 2, 27. Zu den am letzten Orte angeführten Beispielen aus dem weifsen Yajus füge ich noch hinzu: satyam als dreisilbig nach Çatap. 14, 8, 6, 2, tvac als zweisilbig nach ibid. 10, 4, 1, 17.

[2]) auch die Form bhuvar (s. p. 104) ist nach Pâṇ. 8, 2, 71 vedisch.

das in diesen Stud. 2, 191. 27 Bemerkte. — Unter den in 6 als synonym aufgeführten Namen: lakshmî, kâlakarṇî, mahâlakshmî ist der zweite bemerkenswerth, weil er nach der traditionellen Ueberlieferung, sowie zufolge der faktischen Verwendung bei den Buddhisten, s. Petersb. Wtb. s. v., Burnouf Introd. pag. 255, gerade die entgegengesetzte Bedeutung, nämlich: Unglück hat. — Die Bezeichnung des nṛisiṅha als vajranakha in 10 zeigt, dafs, wenn auch die oben in 2, 5, 6 gegebene Erklärung des Wortes rein auf einen geistigen Vergleich hinweist, dennoch zur Zeit dieses Zusatzes hier die bildliche Vorstellung der Sekte sich für ihren Gott auch der körperlichen Attribute des Löwen, von denen die Credo-Formel selbst allerdings völlig abstrahirt, bemächtigt hatte, wie denn ja auch das Taittir. Âr. bereits einen noch weiteren dergl. Zug anführt, indem es den nârasiṅha als tîkshṇadaṅshṭra bezeichnet, ihm zu den „diamantenen Klauen" auch noch „scharfe Zähne" zuweist (s. oben p. 64).

§. 3.

1. devâ ha vai prajâpatim abruvann: atha kair mantrair deva(ḥ) stutaḥ prîto bhavati svâtmânaṃ darçayati, tan no brûhi bhagava iti | 2. sa hovâca prajâpatiḥ | 3. oṃ yo vai nṛisiṅho devo bhagavân yaç ca brahmâ tasmai vai namo namaḥ | 4. oṃ yo vai nṛisiṅho devo bhagavân yaç ca vishṇus tasmai vai namo namaḥ | 5. oṃ ° yaç ca maheçvaras tasmai° | 6. oṃ° yaç ca purushas t° | 7. oṃ° yaç ceçvaras t° | 8. oṃ °yâ ca sarasvatî t° | 9. oṃ° yâ ca çrîs t° | 10. oṃ° yâ (ca) gaurî t° | 11. oṃ° yâ (ca) prakṛitis t° | 12. oṃ° yâ (câ) 'vidyâ[1])

---

[1]) ? yâ vidyâs A.

t° | 13. oṃ °yaç coṃkâras t° | 14. oṃ° yâç câ 'rdhacatasro mâtrâs[1]) t° | 15. oṃ° ye (ca) vedâḥ sâṅgâḥ saçâkhâs t° | 16 oṃ° ye (ca) pañcâ 'gnayas t° | 17. oṃ° yâç ca[2]) sapta vyâhṛitayas t° | 18. oṃ° ye câ 'shṭau lokapâlâs t° | 19. oṃ° ye câshṭau vasavas t° | 20. oṃ° ye ca rudrâs t° | 21. oṃ° ye câdityâs t° | 22. oṃ° ye câ 'shṭau grahâs t° | 23. oṃ° ye câ 'shṭau pratigrahâs t° | 24. oṃ° yâni (ca) pañca mahâbhûtâni t° | 25. oṃ° yac ca trailokyaṃ t° | 26. oṃ° yaç ca kâlas t° | 27. oṃ° yaç ca manus t° | 28. oṃ° yaç ca mṛityus t° | 29. oṃ° yaç ca yamas t° | 30. oṃ° yaç câ 'ntakas t° | 31. oṃ° yaç ca prâṇas t° | 32. oṃ° yaç ca sûryas t° | 33. oṃ° yaç ca somas t° | 34. oṃ° yaç ca jîvas t° | 35. oṃ° yaç ca cit purushas[3]) | 36. oṃ° yac ca sarvam t° | 37. ity etat prajâpatir abravîd, ebhir mantrair devaṃ stuvaṅs[4]), tato devaḥ prîto bhavati svâtmânaṃ darçayati | 38. tasmâd ya etair mantrair nityaṃ devaṃ stauti sa devam paçyati, sa sarvam paçyati, so mṛitatvaṃ ca gachati | 39. so 'mṛitatvaṃ ca gachati ya evaṃ vedeti mahopanishat || 3 ||

iti caturthopanishat || 36(!) ||

Dieser §. enthält[5]) eine Aufzählung von 34 Sprüchen, vermittelst deren man, wie Prajâpati die ihn darum befra-

[1]) ? yâç catasro 'rdhamâtrâs A. Ebenso auch Râmatâp. 2, 5, 5 (wo die eine Handschrift zudem: yâç ca tisro liest). Die oben in den Text gesetzte Aenderung ist für den Sinn nothwendig, da die Textlesart selbst keinen Sinn giebt. [2]) ? yâḥ A. [3]) ? vidvurushas A.

[4]) stunvaṅs A., man erwartet: stuvan yo devam prîṇâti.

[5]) Eine direkte Nachbildung desselben (in 47 Sprüchen) findet sich in der Râmatâpanîyop. 2, 5., und nach dem schol. dazu eine Variation auch in der Atharvaçiras-Upan. (s. diese Stud. 1, 385), wieder: ete mantrâḥ çrînṛisiṅhapûrvatâpanîye dvâtriṅçadvyûhe (es sind aber hier 34, nicht 32 Sprüche vorliegend!!), tathâ 'tharvaṇaçirasi rudropanishadi | atrâpi ca nânâpâṭhakramadṛishṭâḥ çrîrâmacandrânugrahavadbhir bahudhâ pariçodhitâḥ pâṭhakramabhaṅga(bha)yâl likhitâ vijneyâḥ, ebhis tu sarvâtmakatvaṃ çrîrâmacandrasyo 'cyate.

genden Götter belehrt, „den Gott, ihn damit preisend, so erfreut, daſs er sich (dem Betenden) selbst sichtbar macht. Wer mit diesen Sprüchen beständig Gott lobt, sieht Gott sichtbar, sieht Alles, geht ein zur Unsterblichkeit. Auch wer also weiſs, geht ein zur Unsterblichkeit. So ist die groſse Lehre.“

Die Sprüche selbst nun bestehen aus steter Gleichsetzung des nṛisiṅha mit den die Welt bewegenden Faktoren, zunächst mit den drei Göttern des trimûrti: Brahman (Mascul.), Vishṇu, Maheçvara, denen sich, um nichts zu versäumen, der purusha des Sâṃkhya-Systems und der îçvara der Yoga-Lehre anschlieſst. Es folgen die ihnen entsprechenden fünf weiblichen Hälften in derselben Reihenfolge, nämlich sarasvatî, çrî, gaurî, prakṛiti, avidyâ. Hierauf der heilige Laut om und seine 3½ mâtrâ. Sodann die Veda sammt ihren aṅga (Anhängen) und çâkhâ (Schulen), die fünf Feuer, die sieben vyâhṛiti [1]), die acht Welthüter, die acht vasu, die rudra, die âditya, die acht graha und die acht pratigraha [2]), die fünf Elemente (mahâbhûtâni), die Dreiwelt, die Zeit, Manu [3]), der Tod, Yama und seine Nebenform Antaka, der Odem, die Sonne, der Mond, der Lebensgeist, der denkende Geist, das All selbst. Kurz, nṛisiṅha ist eben Alles und Jedes, nichts ist auſser ihm,

---

[1]) bhûr, bhuvaḥ, svaḥ, mahaḥ, janaḥ, tapaḥ, satyam, s. unten pûrvatâp. 5, 6, 1., diese Stud. 2, 178.

[2]) Dies ist wohl eine Reminiscenz an die Çatap. 14, 6, 2, 1 ff. aufgezählten acht graha und acht atigraha, die Sinne nämlich und ihre Gegenstände: Odem (Geruch), Zunge (Geschmack), Rede (Namen), Auge (Gestalt), Ohr (Ton), Wille (Wunsch), Hände (Werk), Haut (Gefühl).

[3]) als Stammvater der Menschen. Er und Yama finden sich auch in der Kautsâyanî stuti der Maitrâyaṇy-Upan., welche unserm §. etwa als Vorbild gedient haben mag, wieder, zwar nicht in der von Cowell herausgegebenen Recension (5, 1 pag. 69), noch bei Anquetil 1, 315, wohl aber in der mir durch d'Eckstein zugekommenen Abschrift (4, 5).

Alles ist er und in ihm. — Analoge pantheistische Verherrlichungen einzelner Götter finden sich eigentlich schon im Veda selbst. Ganz speciell aber ist hier die aus dem letzten Viertel des zweiten Jahrhunderts p. Chr. herrührende Beschreibung zu vergleichen, welche Bardesanes nach den Berichten einer an Antoninus Pius gerichteten indischen Gesandtschaft von einer ardhanârî-Statue des Çiva gegeben hat, s. Lassen, Ind. Alterth. 3, 349: danach war „auf beiden Seiten derselben kunstreich eine Anzahl von Engeln (deva) eingegraben: ferner alle Theile der Welt, der Himmel, die Gebirge und das Meer, die Flüsse und der Ocean, die Pflanzen, die Thiere und überhaupt alle daseienden Dinge." Hierin liegt denn wohl in der That eine der hiesigen Darstellung völlig entsprechende Verherrlichung Çiva's vor.

Fünfte Upanishad.

§. 1.

1. devâ ha vai prajâpatim abruvan: mahâcakram nâma cakram no brûhi bhagavaḥ sârvakâmikamokshadvâram yad yogina upadiçanti | 2. sa hovâca prajâpatiḥ | 3. shaḍaram vâ etat sudarçanam mahâcakram, tasmât shaḍaram bhavati shaṭpatram bhavati, shaḍ vâ ṛitava, ṛitubhiḥ sammitam bhavati | madhye nâbhir bhavati, nâbhyâm vâ ete 'râḥ [1]) pratishṭhitâ(ḥ) | mâyayâ vâ etat sarvam veshṭitam bhavati, nâtmânam mâyayâ spṛiçati, tasmân mâyayâ bahir veshṭitam bhavati | 4. athâ 'shṭâram ashṭapatram cakram bhavaty, ashṭâksharâ gâyatrî, gâyatryâ sammitam bhavati, tasmân mâyayâ bahir veshṭitam bha-

---

[1]) arâḥ A.

vati, kshetraṃ-kshetraṃ vâ mâyaishâ sampadyate | 5. atha dvâdaçâraṃ dvâdaçapatraṃ cakram bhavati, dvâdaçâksharâ vai jagatî, jagatyâ sammitam bhavati, bahir mâyayâ veshṭitam bhavaty | 6. atha shoḍaçâraṃ shoḍaçapatraṃ cakram bhavati, shoḍaçakalo vai purushaḥ, purusha evedaṃ sarvam, purusheṇa sammitam bhavati, bahir m. v. bhavaty | 7. atha dvâtriṅçadaraṃ[1]) dvâtriṅçatpatraṃ cakram bhavati, dvâtriṅçadaksharâ vâ anushṭub bhavaty, anushṭubhâ sammitam bhavati, bahir m. v. bh. | 8. arair vâ etat sudarçanam bhavati, vedâ vâ ete 'râḥ[2]), patrair vâ etat sarvataḥ parikrâmati, chandâṅsi vai patrâṇi || 1 ||

Dem Vishṇu kommt von seiner ursprünglichen Stellung als Sonnengott[3]) ein cakram, Rad, Diskus Namens sudarçanam[4]) als Emblem zu. Mit diesem Rade nun wird hier das als Mittel zur alle Wünsche erfüllenden Erlösung dienende kreisförmige Diagramm gleichgestellt, in welches nach der Lehre der yogin der nârasiṅha mantrarâja einzuschreiben ist, und dessen Herstellung und Gebrauch (als Amulett am Halse, Arme oder im Haare anzubinden) den Gegenstand der beiden ersten §§. dieses Abschnittes des pûrvatâp. bildet. An die Nabe in der Mitte schliefsen sich zunächst sechs Speichen, resp. Blätter, und es folgen hierauf noch vier weitere Kreise zu 8, 12, 16 und 32 Speichen, resp. Blättern. — Amulette aller Art sind offenbar, wie uns u. A. die Atharvasaṃhitâ bezeugt, von früh ab bei den Indern (resp. wohl schon bei unsern gemeinsamen indogermanischen Vorvätern) im Gebrauche gewesen, von schrift-

[1]) °çadaksharaṃ A. [2]) arâḥ A.
[3]) s. Omina pag. 338. Im Kâṭhaka 10, 1 wird er. als Auge der Götter, während Agni als Auge der Menschen bezeichnet. S. Ṛik 1, 22, 20.
[4]) dem Çabdakalp. zufolge wäre das Wort mascul.

lichen Amuletten in Diagrammenform aber, wie sie uns im Tantra-Ritual so zahlreich entgegentreten, ist das hier vorliegende das erste Beispiel. Da der Text ausdrücklich hiebei auf die yogin verweist, so wird dadurch die schon a priori sich aufdrängende Annahme, dafs das Yoga-System, welches sich ja so vielfach mit Zauberkünstlerei (mâyâ) aller Art in Verbindung gesetzt hat, auch hiebei als Grundlage anzunehmen sei, speciell beglaubigt. — Die Zahlen 6. 8. 12. 16. 32 werden im Texte in vedischer Weise mystisch erklärt, die Sechszahl bezieht sich auf die Jahreszeiten, die Zahlen 8. 12. 32 auf die Metra gâyatrî, jagatî und anushṭubh, die Zahl 16 endlich auf die 16 kalâ des purusha, — eine im Veda mehrfach erwähnte Eintheilung, s. Çâṅkh. çr. 16, 14, 16. Çat. 11, 1, 6, 36, die sich nach Sây. ad l. auf die acht prâṇâs (d. i. die sieben im Haupte befindlichen nebst dem einen abwärts gehenden) und die acht Glieder (d. i. die beiden Vorderarme und Unterarme, dorbâhavâṇi, und die beiden Schenkel und Beine, ûrvashṭhîvâni) bezieht: dieselbe Erklärung giebt Sâyaṇa auch zu Çatap. 9, 2, 2, 2 bei der gleichen Angabe über prajâpati, während er zu Çatap. 7, 2, 2, 16 im selben Falle das Wort von den fünf Sinnen (jnânendriya), fünf Sinnesorganen (karmendriya), dem manas, und den fünf Elementen (oder prâṇa) versteht [1].

---

[1]) Als Probe der verschiedenen Erklärungen, die das Wort shoḍaçakala sonst noch gefunden hat, diene Folgendes. In Çat. 10, 4, 1, 17ff. erklärt es das Brâhm. selbst — es ist dort Beiname des Prajâpati — von 8 Körpertheilen, deren Namen zusammen aus 16 Silben bestehen (Haar, Haut, Blut, Fett, Fleisch, Sehne, Knochen, Mark): in 14, 4, 3, 22. 23 wird es, im gleichen Falle, auf den Jahreskreislauf bezogen und gedeutet. — Wenn ferner auch die Thiere ib. 12, 8, 3, 13. 13, 3, 6, 5 als shoḍaçakala bezeichnet werden, so gilt davon wohl dieselbe Erklärung, wie wenn dies vom Menschen ausgesagt wird: oder aber es ist nach Mâdhava zu Pañcav. 19, 5, 6. 6, 2 von Haupt, Hals, Rumpf, Schwanz, den vier Füfsen und den acht Klauen zu verstehen. — Wenn endlich auch vom All überhaupt dasselbe angegeben wird: shoḍaça-

§. 2.

1. tad etac cakraṃ sudarçanam mahâcakram | 2. tasya madhye nâbhyâṃ târakam bhavati, yad aksharaṃ nârasiṅham, ekâksharaṃ tad bhavati | 3. shaṭsu patreshu sudarçanam bhavaty | 4. ashṭasu patreshv ashṭâksharaṃ nârâyaṇam bhavati | 5. dvâdaçasu patreshu dvâdaçâksharaṃ vâsudevam bhavati | 6. shoḍaçasu patreshu mâtṛikâdyâḥ sabindukâḥ shoḍaça kalâ bhavanti | 7. dvâtriṅçatsu patreshu dvâtriṅçadaksharam mantrarâjaṃ[1]) nârasiṅham ânushṭubham bhavati | 8. tad vâ etan mahâcakraṃ sârvakâmikamokshadvâram ṛigmayaṃ yajurmayaṃ sâmamayam brahmamayam amṛitamayam bhavati | 9. tasya purastâd vasava âsate[2]), rudrâ dakshiṇata, âdityâḥ paççâd, viçve devâ uttarato, brahmavishṇumaheçvarâ nâbhyâṃ, sûryâcandramasau pârçvayos | 10. tad etad ṛicâ 'bhyuktam: ṛico akshare parame vyoman yasmin devâ adhi viçve nisheduḥ | yas tan[3]) na veda kim ṛicâ karishyati ya etad[4]) vidus ta ime samâsata iti (Ṛ. 1, 164, 39) | 11. tad etan mahâcakran (yo) bâlo vâ yuvâ vâ veda, sa mahân bhavati, sa gurur bhavati, sa sarveshâm mantrâṇâm upadeshṭâ bha-

---

kalaṃ vâ idaṃ sarvam Çat. 13, 2, 2, 13. 5, 1, 15. 6, 2, 12. Çâṅkh. çr. 15, 12, 21, so bezieht dies Vinâyaka zum Çâṅkhây. br. 16, 4 (wie Sâyaṇa zu Çatap. 7, 2, 2, 16 bei prajâpati) auf die zehn Sinne und Sinnesorgane, das manas, und die fünf prâṇa: zu ib. 17, 1 dagegen versteht er es von einer Theilung der vier Himmelsgegenden in je vier Theile (caturbhâgâsu catasṛishu dikshu, unter Anführung eines Citates: catasro 'pi catushkalâḥ): dazu vergleicht sich dann die Aufzählung der 16 kalâ des brahman in der Châṇdogyop. 6, 5—9 (Roer p. 257 ff.), die auch aus vier Tetraden besteht, resp. mit den vier Himmelsgegenden beginnt (es folgen: Erde, Luft, Himmel, Meer; Feuer, Sonne, Mond, Blitz; Odem, Auge, Ohr, Wille d. i. manas). — Noch andere, von den bisherigen völlig verschiedene 16 kalâ des purusha endlich zählt die Praçnopanishad 3, 2 auf, s. darüber diese Studien 1, 455—56. — Ueber ähnliche Aufzählungen, wie dieselben mit ihrer unbestimmten in's Breite gehenden Umschreibung an Stelle fester logischer Definitionen ja überhaupt den Indern eigenthümlich sind, s. das oben p. 18 Bemerkte.

[1]) hier also als Neutrum! [2]) âsâta A.

[3]) taṃ A (s. oben p. 103 bei 4, 2, 4). [4]) it tad Ṛik.

vaty | 12. anushṭubhâ homaṃ kuryâd, anushṭubhâ 'rcanam | 13. tad etad răkshoghnam [1]) mṛityutârakaṃ guruṇâ labdhvâ [2]) kaṇṭhe bâhau vâ çikhâyâṃ vâ badhnîyât, saptadvîpavatî [3]) bhûmî dakshiṇârthaṃ tâvat kalpate, tasmâ(c) chraddhayâ yâṃ kâṃcid dadyât sâ dakshiṇâ bhavati || 2 ||

2. In die Nabe in der Mitte des Diagramms wird das einsilbige Rettende (târakam), welches die dem narasiṅha geweihte Silbe ist, — d. i. wohl das Wort om? — geschrieben. — 3. Auf den 6 Blättern, die sich zunächst an die Nabe anschliefsen, befindet sich das sudarçanam (d. i. wohl, sie repräsentiren dessen sechs Speichen?). — 4. 5. Die acht Blätter des nächsten Kreises enthalten ein achtsilbiges Nârâyaṇa-Credo, die 12 Blätter des folgenden ein 12silbiges Vâsudeva-Credo. — 6. 7. Auf den 16 Blättern des vierten Kreises befinden sich die ersten 16 mâtrikâs [4]) (d. i. Buchstaben des Alphabets), je mit dem vindu (anusvâra) versehen: und der äufserste Kreis mit seinen 32 Blättern ist mit den 32 Silben des nârasiṅha mantrarâja [5]) zu beschreiben. — 8. Dieses so hergestellte Diagramm ist die Thür zur alle Wünsche erfüllenden Erlösung, enthält die drei Veda, das brahman selbst, die Unsterblichkeit in sich. — 9. In seiner Mitte ruhen die drei Götter Brahman, Vishṇu, Maheçvara, in den vier Himmelsgegenden (Ost, Süd, West, Nord) die vasu, rudra, âditya und viçve devâs, zu beiden

[1]) ob râksho°? [2]) ? lavdhă A. [3]) sasapta° A.

[4]) Nach den Angaben des Çabdakalpadruma über die verschiedenen Arten, das Alphabet aufzuführen (mâtṛikânyâsaḥ), sind darunter wohl die 16 Vokale zu verstehen, welche daselbst als die Anfangsgruppe bildend erscheinen (akârâdi shoḍaça svarân savindûn shoḍaçadale kamale kaṇṭhamûle nyaset, und Citat aus dem Jnânârṇava: dvyashṭapatrâmbuje kaṇṭhe svarân shoḍaça vinyaset): es sind dies: a â i î u û ṛi ṛî ḷi ḷî e ai o au aṃ aḥ (s. Aufrecht Catal. 105a und Râmatâp. 1, 62 pag. 309).

[5]) dies Wort ist hier kurioser Weise als Neutrum gebraucht.

Seiten Sonne und Mond. — 10. Zur Bekräftigung defs wird der schon oben zu 4, 2, 4 angeführte Ṛik-Vers citirt, offenbar nur weil darin von dem sich Niederlassen, Wohnen aller Götter im höchsten Aether die Rede ist. Möglicher Weise ist diese höchst unpassende Parallelstelle ursprünglich nur Randglosse gewesen. — 11. „Wer das Diagramm kennt, sei er auch nur ein Knabe oder Jüngling, der wird dadurch grofs, zum guru, Lehrer für alle mantra.“ Eine ins Abgeschmackte gehende Uebertreibung der alten Vorstellung von der Würde des vedischen Sängers und Sehers s. oben p. 45. 46. — 12. „Mit (dieser) anushṭubh (dem nârasiṅha-Credo nämlich) verrichte man das Opfer, mit ihr die (Gottes-)Verehrung“, sie reicht für alle Opfer, für allen Gottesdienst aus. — 13. „Wer dies die rakshas tödtende, über den Tod hinüberführende (Diagramm) durch einen guru empfangen hat, binde es sich an Hals, Arm oder Haarschopf: die Erde sammt ihren sieben dvîpa wird ihm damit behufs ihrer Verwendung als Opferlohn zu Theil. Welchen Opferlohn er dann irgend in vollem Glauben spendet, der wird wirklich.“

4. Mit dem achtsilbigen nârâyaṇa-Credo ist offenbar wohl der Spruch der Nârâyaṇopanishad (s. diese Stud. 1, 381) oṃ namo nârâyaṇâya gemeint: und mit der zwölfsilbigen vâsudeva-Formel vermuthlich der in dem Râmatâp. 1, 65 angeführte Spruch: oṃ namo bhagavate Vâsudevâya. Die hier vorliegende Einreihung beider Formeln unter die Bestandtheile des nârasiṅha-Diagramms hat natürlich den Zweck, die sektarische Verehrung des Vishṇu als Nârâyaṇa und als Vâsudeva seiner Verehrung als Nṛisiṅha einzureihen sowohl, als unterzuordnen. Aehnlich wie in der âtmabodha-Upanishad (s. diese Stud. 2, s. 9) dem

Vâsudeva-Dienste seinerseits der des Kṛishṇa untergeordnet scheint (freilich auffällig genug, da ja sonst Beide eben gerade als identisch gelten!). — 6. Die besondere Heiligkeit des Alphabets, wie sie in der Verwendung der ersten 16 mâtṛikâ (Mütterchen) vorliegt, resp. dessen so vielfache Benutzung zu Diagrammen überhaupt, beruht wohl auf dem Umstande, dafs in den Buchstaben eben die Sprache ruht, die ihrerseits wieder alles umfafst, was Namen hat. Daher hat denn die mystische Spielerei u. A. auch jedem Buchstaben seine besondere Sphäre zugewiesen, vgl. hiezu z. B. die eigenthümliche Nomenklatur derselben im Râmatâp. 1, 74—80 (diese Stud. 2, 316). Die Vokale, durch welche erst die übrigen Laute aussprechbar werden, bilden die erste, vornehmste, heiligste Gruppe des Alphabets. — 9. Die Aufzählung der drei Götter des Trimûrti steht mit den davor angegebenen vedischen vier Götterreihen und mit der vedischen Form sûryâcandramasau in einem gewissen Gegensatze. — 13. Dem gläubigen Besitzer des Diagramms steht die ganze Erde zu Gebote, was er „mit Glauben" aus ihrem Bereiche zu geben wünscht, steht in seiner Hand. — Die Herleitung des Begriffes des Glaubens (çraddhâ) aus dem der Verbindung, des Verknüpfens, wie dieselbe in çrat (vergl. √çrath, κλωθω) vorliegt, findet ihr Analogon in der gleichen Entwickelung der Bedeutung von πειθω, fides aus √bandh, binden (vergl. πεῖσμα: schon von Ernesti so erklärt: das alte a dieser √ ist schon früh zu i geschwächt).

§. 3.

1. devâ ha vai prajâpatim abruvann: asya mantrarâjasya phalaṃ no brûhi bhagava iti | 2. sa hovâca prajâpatiḥ | 3. ya etam mantrarâjaṃ nârasiṅham ânushṭubhaṃ nityam adhîte so 'gnipûto bhavati, sa vâyupûto bhavati,

sa âdityapûto bhavati, sa soma°, sa satya°, sa veda°, sa loka°, sa brahma°, sa vishṇu°, sa rudra°, sa deva°, sa veda° [1]), sa sarva°, sa sarva° || 3 ||

Die §§. 3—9 enthalten die Verheifsungen, welche für die beständige Uebung und Verwendung des nṛisiṅha-Credo dem Gläubigen gemacht werden. Dieselben ergehen sich in den ungemessensten, echt sektarischen Charakter tragenden, am Schlufs auch durch allerhand polemische Beziehungen gewürzten Angaben. Durch stete Wiederholung je derselben Wendungen in den einzelnen §§. wird möglichste Feierlichkeit und Gewichtigkeit des Ausdrucks erstrebt: demselben Zwecke dient offenbar auch die je doppelte Setzung der Schlufsworte jedes §. — In unserm §. hier wird dem Gläubigen vollständige Reinigung verheifsen, und zu diesem Behufe eine Reihe göttlicher Persönlichkeiten aufgeführt, welche diese Heiligung an ihm vornehmen. Voran die vedische Trias: agni, vâyu und âditya, denen sich soma, die Wahrheit, die Veda, die Welten anschliefsen. Nun folgt die epische Trias: brahman, vishṇu, rudra, darauf die Götter insgesammt, die Veda zum zweiten Mal, schliefslich das All selbst. Die Voranstellung der vedischen Göttertrias der brâhmaṇa-Periode, resp. die doppelte Nennung der Veda (falls sie nicht ein Fehler der Handschrift) bezweckt offenbar, in gleicher Weise, wie wir dies nun schon mehrfach in unserer Upanishad gesehen haben, eine besondere Beglaubigung des Inhalts eben durch Schaffung eines vedischen Hintergrundes dafür. — Zu agnipûta, vâyupûta etc. vgl. den Ausgang der Mahopan. und der Kaivalyop. diese Stud. 2, s. 14 (und s. Râmatâp. 2, 6, 5 p. 354).

---

[1]) zum zweiten Male!

§. 4.

1. ya etam mantrarâjaṃ nârasiṅham ânushṭubhaṃ nityam adhîte sa mṛityuṃ tarati, sa pâpmânaṃ tarati, sa brahmahatyâṃ°, sa vîrahatyâṃ°, sa bhrûṇahatyâṃ°, sa sarvahatyâṃ°, sa sarvaṃ°, sa sarvaṃ° || 4 ||

„Wer dies nṛisiṅha-Credo beständig betet, kommt über den Tod hinweg, über das Böse, über Brâhmaṇa-Mord, über Männer-Mord, über Embryo-Mord, über jeglichen Mord, über Alles."

Die schlimmsten Sünden also sind ihm vergeben. Welchen Einfluſs solche in den sektarischen Upanishad durchweg wiederkehrenden Verheiſsungen [1]) auf die Moralität ihrer Bekenner üben muſsten, ist leicht ersichtlich. Völlig identisch kehren dieselben in dem Râmatâp. 2, 2 wieder, resp. am Schluſs der mit dem dortigen Abschnitt identischen Târakopanishad (oben pag. 47). — vîrahan, brahmahan und als äuſserste Stufe bhrûṇahan repräsentiren die schwersten Sünden [2]) bereits im Kâṭh. 31, 7. Taittir. Br. 3, 2, 8, 12 (s. Zeitschr. d. D. M. G. 14, 757). Die Verheiſsung der Befreiung von brahmahatyâ, bhrûṇahatyâ, vîrahatyâ wird im Taittir. Âr. 10, 38—40 denen gemacht, welche die drei trisuparṇa-Sprüche recitiren: ib. 2, 7, 3 wird für Recitation bestimmter Poenitential-Sprüche Befreiung von allen Sünden bis auf die bhrûṇahatyâ (yad arvâcînam eno bhrûṇahatyâyâs

---

[1]) Schon in der Kaush. Upan. 3, 1 (diese Stud. 1, 410) wird dem, der das wahre Wesen Indra's erkennt, verheiſsen, daſs nicht durch Diebstahl, nicht durch bhrûṇa-Tödtung, nicht durch Muttermord noch Vatermord sein Glanz schwinden solle! — S. noch das hierüber zum Râmatâp. p. 358—60 Bemerkte.

[2]) Unter den von Yâska 6, 27 aufgezählten sieben Sünden: Diebstahl, Ehebruch, brahmahatyâ, bhrûṇahatyâ, Trunk, Beharren beim Bösen, Lüge nimmt Mord und Fruchtabtreibung erst die dritte und vierte Stelle ein: fraglich freilich, ob die dortige Aufzählung eine stufenweise ist. Vier oder fünf Sünden s. diese Stud. 1, 265. 484. 2, 14.

tasmân mokshyadhve) verheifsen, wobei Sâyaṇa bhrûṇa durch vedatrayavid brâhmaṇa erklärt, ebenso wie dies bei Çaṃkara zu Kaush. Upan. 3, 1, bei Dviveda G. zu Çatap. 14, 7, 1. 22 geschieht. Dies ist indessen nur eine sekundäre Deutung, während die Bedeutung: Embryo (dreimal bei Amara) durch Stellen wie Kâṭhaka 27, 9 tasmâd garbheṇâ 'vijnâtena bhrûṇahâ und Ṛik 10, 155, 2 sárvâ bhrûṇâny ârúshî gesichert ist.

§. 5.

1. ya etam mantrarâjaṃ nârasiṅham[1]) ânushṭubhaṃ nityam adhîte so 'gniṃ stambhayati, sa vâyuṃ°, sa âdityaṃ°, sa somaṃ°, sa udakaṃ°, sa sarvân devân°, sa sarvân grahân°, sa vishaṃ°, sa vishaṃ° || 5 ||

„Wer dies nṛisiṅha-Credo beständig betet, der macht fest Feuer, Wind, Sonne, Mond, Wasser, alle Götter, alle graha, das Gift.“

Auch hier steht wieder die vedische Göttertrias voran. Das Festmachen derselben, wie der andern genannten Gegenstände, ist eine Wirkung der für die yoga-Praxis verheifsenen Zauberkraft, die hier also bereits durch das blofse Beten der Formel erreicht werden soll. In Gemeinschaft mit dem in §. 7 verheifsenen âkarshaṇam, unwiderstehlichen Heranziehen, bildet das stambhanam einen wesentlichen Bestandtheil der in den Zauberei-Lehrbüchern, resp. den Tantra, behandelten Zauber-Kunststücke, s. Verz. d. B. S. H. 904—6, Aufrecht Catal. p. 97. 98. — Unter den graha sind hier wie in §. 7 entweder die Planeten mit ihren ungünstigen astrologischen Einflüssen gemeint, oder aber, was

[1]) fehlt A.



vielleicht den Vorzug verdient, die diesen Namen führenden Krankheits-Dämonen.

§. 6.

1. ya etam° adhîte sa bhûrlokaṃ jayati, sa bhuvarlo°, sa svarlo°, sa maharlo°, sa janalo°, sa tapolo°, sa satyalo°, sa sarvaṃ lo°, sa sarvaṃ lo° || 6 ||

Die hier angeführten sieben (den sieben vyâhṛiti, s. oben p. 108., entsprechenden) imaginären Welten, welche der Beter des nṛisiṅho-Credo ersiegt, haben wir schon diese Stud. 2, 178 in der Âruṇikopanishad vorgefunden: im Uebrigen kehren dieselben nur in den Purâṇa wieder (s. Petersb. Wtb. unter janaloka, tapoloka). Im Atharva-Pariç. 14, 1 saptânâṃ lokânâm ante jyotirlokam anâmayam | gatvâ sa paramânandam bhuṅkte yâvad vibhâvasuḥ || wird „am Ende der sieben loka" noch ein achter, Namens jyotirloka, aufgeführt.

§. 7.

1. ya etam° adhîte, sa manushyân âkarshayati, sa devân°, sa nâgân°, sa grahân°, sa yakshân°, sa sarvân°, sa sarvân° || 7 ||

Der stete Beter des Credo ist im Stande kraft desselben (alle) Menschen an sich heranzuziehen, (alle) Götter, die Schlangen-Dämonen, die graha, die yaksha, (kurz) alle Wesen, die er irgend bannen will. Vergl. das zu §. 5 Bemerkte.

§. 8.

1. ya etam° adhîte so 'gnishṭomena yajate, sa ukthyena°, sa shoḍaçinâ°, so 'tirâtreṇa°, so 'ptoryâmeṇa[1]°, sa

---

[1]) °mena A.

sarvaiḥ kratubhir° | 2. sa sâmâny [1]) adhîte, so 'tharvaṇam Âṅgirasam°, sa çâkhâ° [2]), sa purâṇâny°, sa kalpân [3])°, sa gâthâ° [4]), sa nârâçaṅsîr°, sa praṇavam° | 3. yaḥ praṇavam adhîte, sa sarvam adhîte, sa sarvam adhîte || 8 ||

Das stete Beten des Credo ist ebenso viel werth, wie das Opfern mit den fünf aufgezählten Hauptopfern, resp. wie das Darbringen sämmtlicher Opferarten. Ebenso steht es an Werth völlig gleich dem Studium der sâman, des Atharvan Âṅgirasa, der çâkhâ, der purâṇa, der kalpa, der gâthâ, der nârâçaṅsî, des praṇava. Wer (freilich) den praṇava erkennt, der weifs Alles.

Für den nṛisiṅha-Sektirer ist somit alles Opfern und alles Veda-Studium völlig überflüssig. Die Erlangung der Seligkeit wird ihm möglichst leicht gemacht. — Die fünf angeführten Opfer agnishṭoma, ukthya, shoḍaçin, atirâtra, aptoryâma sind verschiedene Fundamentalformen des Soma-Opfers. Die ältere Zeit kennt nur drei dgl. saṃsthâ, nämlich den agnishṭoma (mit 12 Canon, çastra), den ukthya (mit deren 15), den atirâtra (mit deren 29), so die Taitt. S. (1, 6, 9, 1. 6, 4, 3, 4. 7, 1, 5, 3. 4 etc.) u. das Pañc. Br. (s. 9, 4, 16 7, 11. 12, wo schol.: atirâtrâd adhikasya saṃsthântarasyâ 'bhâvât: s. auch Lâṭyâyana 8, 1, 16). Als vierter tritt der shoḍaçin (mit 16 çastra) dazu, so im Çâṅkhây. Brâhm. (16, 11—17, 9.), Aitareya Brâhm. (6, 15) und Çatapatha Brâhm.[5]) (3, 9, 3, 33. 4, 2, 5, 14. 5, 10, 8. 12, 2, 1, 6). In weiterer Stufe, in den çrautasûtra (Kâty. 10, 9, 26. Çâṅkhây. 15, 5, 2. Âçv. çr. 6, 11) treten noch drei dgl. hinzu, der atyagnishṭoma, eine völlig neue Opferform, der vâjapeya und der aptor-

[1]) ?? ṛicah und yajûṅshi fehlen. [2]) çâkhâdhîte A.
[3]) kalpâdhîte A. [4]) gâthâdhîte A.
[5]) s. auch Taitt. S. 7, 4, 10, 1. Pañcav. 12, 13, 1. Lâṭyây. 3, 1, wo er aber nicht als besondere saṃsthâ gilt.

yâma (mit 33 çastra), letztere Beiden zwei Opfer, die bis dahin nur [1]) als besondere ekâha-Varietäten, nicht als Norm auch für andere Opfer gelten [2]). Die Reihenfolge ist dann: agnishṭoma, atyagnishṭoma, ukthya, shoḍaçin, vâjapeya, atirâtra, aptoryâma. Eine Aufzählung dagegen, wie die hiesige, mit Auslassung von atyagn. und vâjap., ist mir nirgendwo sonst bekannt: sie ist somit wohl ein Zeichen von ungenauer Kenntnifs des vedischen Rituals von Seiten des Verf.'s der Up., oder liegt etwa ein Textfehler vor? — Letzteres jedenfalls scheint unumgänglich für die Aufzählung der vedischen Literaturgruppe in 2, wo die ṛic und die yajus fehlen! Die Bezeichnung des vierten Veda als atharvăṇa Âñgirasa ist der Angabe âtharvaṇair mantraiḥ in 2, 2, 4. uttaratâp. 3, 5 entsprechend, und wie diese eine sekundäre Bildung. Im Uebrigen ist diese Aufzählung der im Taittir. Âr. 2, 10. 11 befindlichen angepafst [3]), resp. wohl entlehnt, nur dafs statt des dortigen brâhmaṇânîtihâsân hier sich çâkhâs vorfindet.

§. 9.

1. anupanîtaçatam ekam ekenopanîtena tat samam | 2. upanîtaçatam ekam ekena gṛihasthena tat samam | 3. gṛihasthaçatam° vânaprasthena° | 4. vânaprasthaçatam °yatinâ° | 5. yatînâm tu çatam pûrṇam rudrajâpakena° | 6. rudrajâpiçatam [4]) ekam ekenâ 'tharvaçikhâdhyâyikena° | 7. atharvaçikhâdhyâyikaça-

---

[1]) resp. auch noch in derDarstellung der sûtra selbst, s. Çâñkh. çr. 15, 1—8. Âçval. 9, 9. 11., während die vier ersten saṃsthâ einen integrirenden Theil der allgemeinen Regeln über das soma-Opfer bilden, s. Çâñkh. çr. 9, 1—21. Âçval. 6, 1—4.

[2]) s. indefs Ait. Br. 3, 41, wo die Reihe: agnishṭoma, ukthya, vâjapeya, atirâtra, aptoryâma: und für aptoryâma als saṃsthâ auch Çat. Brâhm. 13, 5, 4, 7. 7, 1, 9.

[3]) im Çat. Br. 11, 5, 6, 8. Âçval. g. 3, 8 ist die Reihenfolge, und auch die Nomenclatur, verschieden. [4]) °pî A.

tam [1]) mantrarâjajâpakena tat samam | 8. tad vâ etat paramaṃ dhâma mantrarâjâdhyâyikasya, yatra sûryo na tapati, yatra na vâyur vâti, yatra na candramâs tapati, yatra na nakshatrâṇi bhânti, yatra nâ 'gnir dahati, yatra na mṛityuḥ praviçati, yatra na duḥkhaṃ, sadânandam paramânandaṃ çâçvataṃ çântaṃ sadâçivam [2]) brahmâdivanditaṃ yogidhyeyam, yatra gatvâ na nivartante yoginas | 9. tad etad ṛicâ 'bhyuktam: tad vishṇoḥ paramam padaṃ sadâ paçyanti sûrayaḥ | divîva cakshur âtatam (Ṛik 1, 22, 20) tad viprâso vipanyavo jâgṛivâṅsaḥ samindhate | vishṇor yat paramam padam iti (Ṛik 1, 22, 21) | 10. tad etan niḥkâmasya bhavati | 11. niḥkâmo [3]) bhavati ya evaṃ vedeti mahopanishat || 9 ||

iti pañcamopanishat || 33 ||

1. „Ein (als Schüler) Eingeführter ist gleich hundert, die dies nicht sind: — 2. ein Hausvater ist gleich hundert Schülern: — 3. einer, der in das Waldleben sich zurückgezogen hat, ist gleich hundert Hausvätern: — 4. ein Büfser (yati) gleich 100 Anachoreten: — 5. einer, der die rudra-Gebete murmelt, gleich hundert Büfsern: — 6. einer, der die Atharvaçikhâ studirt, gleich hundert rudra-Murmelern: — 7. einer, der den (nṛisiṅha-)mantrarâja murmelt, gleich hundert Atharvaçikhâ-Betern. — 8. Jenes nämlich ist dessen, der den mantrarâja studirt, höchstes Ziel, wo nicht die Sonne glüht, wo nicht der Wind weht, wo nicht der Mond glüht [4]), wo nicht die Sterne leuchten, wo nicht das Feuer brennt, wo nicht der Tod Eintritt hat, nicht der Schmerz: das mit beständiger Wonne, höchster Wonne

[1]) atharvaçiraçikhâdhyâyika° A. [2]) ? sadâçiva A.
[3]) ? niḥkâmasya A.
[4]) soll hier offenbar blos heifsen: „scheint“!

Verbundene, Ewige, Heilige, beständig Selige, von Brahman u. s. w. Gepriesene, von den yogin (Andächtigen) zu Bedenkende, wohin gelangt die yogin nicht wiederkehren. — 9. Dies ist durch folgende ṛic [1]) besprochen: „Zu jener höchcten Stätte des Vishṇu blicken die Weisen stets, | die wie ein Aug' am Himmel steht. || Diese Stätte die preislustgen Sänger stetig verherrlichen, | welche des Vishṇu höchste Stätt'. ||" — 10. Zu Theil wird dies dem, der aller Wünsche ledig ist. — 11. Aller Wünshe ledig wird, wer also weiſs. Dies ist die groſse Lehre."

1—4. Die vier âçrama erscheinen hier zum Theil unter ungebräuchlichen Namen: vor allem ist upanîta sonst stets durch brahmacârin vertreten: und auch yati ist im Ganzen selten als Name des vierten, sonst durch bhikshu, parivrâjaka, saṃnyâsin bezeichneten Stadiums, s. indessen auch Manu 6, 87. — 5—7. Unter den rudra ist offenbar das çatarudriyam, und mit der Atharvaçikhâ wohl die bei Çaṃkara und Anquetil diesen Namen führende, von der Hoheit des om handelnde Upanishad gemeint, s. diese Stud. 2, 23. 54. 55. Für letztere Annahme spricht jedenfalls der Umstand, daſs sich mehrere Angaben der Atharvaçikhâ im Wesentlichen völlig identisch hier in unserem pûrvatâp. 2, 2, 1—4 (utt. 3, 2—5). 4, 1, 4—10 (utt. 1, 2. 5—9. 12) wiederfinden, somit die Vermuthung ihrer hiesigen Entlehnung von dort besteht, s. oben p. 90. 103. Jedenfalls kann wenigstens mit der hier erwähnten Atharvaçikhâ nicht die gleichnamige çiva-itische Upan., welche existirt zu haben scheint (diese Stud. 2, 54. 55), gemeint sein, da ihr Werth ja hundertfach höher angesetzt wird, als der Werth des çiva-

[1]) Singular! es folgen aber zwei Verse. — Vgl. Râmatâp. p. 357.



itischen rudrajapa, sie somit offenbar keinen çiva-itischen Charakter getragen haben kann. Die bei Anqu. (und Çaṃk.) vorliegende Upanishad ist denn auch vielmehr ihrem wesentlichen Charakter nach eine Verherrlichung des mit dem om identischen brahman[1]). Wir hätten somit hier den ganzen Trimûrti bei einander. Die sektarische Verehrung eines ihrer drei Glieder überragt an Wichtigkeit in hundert- und abermal hundertfachem Grade die vier âçrama: unter ihnen selbst aber findet ebenfalls wieder hundertfache Abstufung statt: der Brahman-Sektirer steht hundertfach höher, als der Çiva-Sektirer: der Nṛisiṅha-Verehrer aber seinerseits wieder hundertfach höher als der Brahman-Gläubige. — Diese Schätzung nach hundertfachem Werthe ihrerseits erscheint mir als eine Nachbildung der analogen Darstellung im Taittir. Âraṇy. 8, 8 (diese Studien 2, 222. 23., und Çatap. Br. 14, 7, 1, 33—39), wie wir dergl. Anlehnungen an dies Werk ja nun schon mehrfach hier in unserer Upanishad vorgefunden haben. — 8. Die Verheiſsungen sind theilweise wirklich im Brâhmaṇa-Stile gehalten, Sonne, Wind, Feuer, Mond und Sterne wie dort neben einander gestellt: auch der Tod schlieſst sich hie und da bereits der vedischen Trias an (s. oben pûrv. 2, 5, 7). — 9. Die citirten beiden ṛic beziehen sich auf Vishṇu als Sonnengott, haben somit hier entfernt nichts zu thun, werden übrigens auch sonst noch in Vishṇu-sektarischen Upanishad mehrfach als Beglaubigung für deren Doktrinen angeführt (sogar schon in der Kâṭhakop., s. diese Stud. 2, 200. 201).

---

[1]) Die Stufenfolge von unten auf ist darin Vishṇu, Mahâdeva, Brahman. somit Mahâdeva doch noch über Vishṇu.

2. Das uttaratâpanîyam.

§. 1.

1. devâ ha vai prajâpatim abruvann: aṇor aṇîyâṅsam imam âtmânam oṃkâraṃ no vyâcakshveti, tathety | 2. om ity etad aksharam idaṃ sarvaṃ[1]), tasyopavyâkhyânam, bhûtam bhavad[2]) bhavishyad iti sarvam oṃkâra eva, yac câ 'nyat trikâlâtîtaṃ tad apy oṃkâra eva, sarvaṃ hy etad brahmâ, 'yam âtmâ brahma | 3. tam etam âtmânam om iti brahmaṇaikîkṛitya brahma câtmanom ity ekîkṛitya tad etad ekam ajaram amaram amṛitam abhayam om ity anubhûya tasminn idaṃ sarvaṃ çarîram[3]) âropya tanmayaṃ hi tad eveti saṃhared om iti | 4. taṃ vâ etaṃ triçarîram âtmânaṃ triçarîram param brahmâ 'nu saṃdadhyât, sthûlatvât sthûlabhuktvâc ca sûkshmatvât sûkshmabhuktvâc caikyâd ânandabhogâc ca | 5. so 'yam âtmâ catushpâj | 6. jâgaritasthânaḥ sthûlaprajnaḥ[4]) saptâṅga ekonaviṅçatimukhaḥ sthûlabhuk[5]) caturâtmâ viçvo[6]) vaiçvânaraḥ prathamaḥ pâdaḥ | 7. svapnasthânaḥ sûkshmaprajnaḥ[7]) saptâṅga ekonaviṅçatimukhaḥ sûkshmabhuk[8]) caturâtmâ[9]) taijaso hiraṇyagarbho[10]) dvitîyaḥ pâdo | 8. yatra supto na kaṃ cana kâmaṃ kâmayate na kaṃcana svapnam paçyati tat sushuptaṃ, sushuptasthâna ekîbhûtaḥ prajnânaghana[11]) evânandamâyo hy ânandabhuk cetomukhaç caturâtmâ[12]) prâjna îçvaras[13]) tṛitîyaḥ pâda(ḥ) | 9. esha sarveçvara esha

---

1) so AEMPR., fehlt I.

2) so auch M. (Mâṇḍûkyop.) und Chambers 461 in R. (Râmottaratâpapanîya §. 3), während P. (unser pûrvatâp. 4, 1) und EIH. 1726 in R. bhavyam haben. 3) triçarîram I. 4) °no bahiḥprajnaḥ MPR.

5) bhug MPR. 6) caturâtmâ viçvo fehlt MPR. 7) °no 'ntaḥprajnaḥ MPR.

8) fehlt A (wo °mukhaç)., praviviktabhuk MPR. 9) fehlt MPR.

10) fehlt MPR. 11) prajnâghana M. 12) fehlt MPR.

13) fehlt MPR. (wo also °khaḥ prâjnas tṛi°).

sarvajna esho 'ntaryâmy esha yoniḥ sarvasya prabhavâpyayau[1]) hi bhûtânâṃ | 10. trayam etat sushuptaṃ svapnam mâyâmâtraṃ[2]) cid-ekaraso hy ayam âtmâ[3]), 'tha caturthaç caturâtmâ turîyamâtraṃ cid-ekaraso hâ | 11. 'thâyam âdeço | 12. na sthûlaprajnaṃ na sûkshmaprajnaṃ[4]) nobhoyataḥprajnaṃ na prajnaṃ nâ 'prajnaṃ na prajnânaghanam[5]) adṛishṭam avyavahâryam agrâhyam alakshaṇam[6]) acintyam avyapadeçyam ekâtmyapratyayasâram[7]) prapañcopaçamaṃ çivam çântam[8]) advaitaṃ caturtham manyante sa evâtmâ sa eva vijneya îçvaragrâsas turîya iti[9]) ||1||

prathamaḥ khaṇḍaḥ ||

1. „Die Götter nämlich sprachen zu Prajâpati: „Lehre uns den, der feiner als das Feine ist, diesen Âtman, das Wort om". „Ja", sprach er. — 2. [„Om" diese Silbe ist dieses All. Dessen Erklärung (wie folgt)[10]). Das Gewesene, Seiende, Zukünftige, dies alles ist das Wort om. Und was noch Andres, über die drei Zeiten Hinausgehendes es giebt, auch das ist das Wort om: denn dies Alles ist brahman (neutr.). (Aber auch) dieser (einzelne) Âtman ist brahman (neutr.)]. — 3. Eben diesen Âtman nun vereinige man als „om"[11]) mit dem brahman (neutr.), und ebenso das brahman als „om"[11]) mit dem Âtman, erkenne jenes Einzige, Alterlose, Todlose, Unsterbliche, Furchtlose als

---

[1]) so AMPR., °pyayo I. [2]) sushuptasvapnamâyâ° I.

[3]) âtmâ bis athâyam fehlt I.

[4]) nântaḥprajnaṃ na bahiḥprajnam MR., na bahiḥprajnaṃ nântaḥprajnam P. [5]) so auch P., na prajnânaghanaṃ na prajnaṃ nâ 'prajnam MR.

[6]) aliṅgam fügt M (in I.). R. hinzu. [7]) ekâtma° P. und A.

[8]) çântaṃ çivam M., çântam fehlt PR.

[9]) statt sa evâtmâ bis turîya iti haben MPR. blos sa âtmâ sa (fehlt R.) vijneyaḥ, — I. hat übrigens: sa vijneya ĭçvaragrâsas turîyas turîya iti.

[10]) Oder, wie in diesen Stud. 2, 107: „Om" — dies ist das Unvergängliche: dieses All ist seine Erklärung.

[11]) oder: „mittelst des om", den Laut „om" aussprechend.

„om“ [1]), versenke diesen ganzen Leib darein und ziehe ihn als „om“ [1]) in sich zusammen, wissend, dafs er (der Leib) eben daraus (aus om, resp. brahman) besteht. — 4. Und zwar füge man diesen dreileibigen [2]) Âtman in das dreileibige höchste brahman [3]) ein, (Beides dreileibig) weil (es je) grob und Grobes geniefsend, fein und Feines geniefsend, einheitlich und Wonne geniefsend ist. — 5. [Vierfüfsig (d. i. in vier Zuständen weilend) ist dieser Âtman. — 6. Im Wachen befindlich, auf Grobes sein Erkennen richtend, sieben Glieder und neunzehn Mäuler habend, der Grobes (die sinnlichen Dinge) geniefsende, vierfache (caturâtman), allseitige (viçva) Vaiçvânara (der allgemeine Lebenshauch) ist der erste Fufs (Theil, Stufe). — 7. Im Traume befindlich, auf Feines sein Erkennen richtend, sieben Glieder und neunzehn Mäuler habend, der Feines geniefsende, vierfache, lichtartige (taijasa) Hiraṇyagarbha (Goldkeim) ist der zweite Fufs. — 8. Wo der Schlafende nicht irgend einen Wunsch hegt, nicht irgend einen Traum sieht, das ist der Tiefschlaf. Im Tiefschlaf befindlich, ganz in sich eingekehrt, reines Erkennen seiend, aus Wonne bestehend, Wonne geniefsend, der Denken-als-Mund-habende vierfache erkennende (prâjna) Îçvara (Herr) ist der dritte Fufs. — 9. Er (der vierte Fufs nun) ist der Allherr, er der Allwissende, er der innere Leiter, er die Quelle des Alls, Ausgang und Eingang der kreatürlichen Dinge.] — 10. Dreierlei ist dies, im Tiefschlaf ruhend, träumend, nur aus mâyâ (Täuschung) bestehend [4]); denn dieser Âtman ist (in allen drei) rein aus Geist bestehend. Als vierter (und zwar

---

[1]) oder: „mittelst des om“, den Laut „om“ aussprechend.
[2]) s. 3, 14. [3]) d. i. die Einzelseele in die Allseele.
[4]) d. i. nur angeblich „wachend“.

als) vierfacher (Fuſs) gilt das nur als turîya Bezeichnete; denn (auch darin ist) er (der Âtman) rein aus Geist bestehend. — 11. Nunmehr (hierüber) folgende Anweisung. — 12. [Das nicht auf Grobes, noch auf Feines, noch auf Beides das Erkennen Richtende, das nicht erkennend, noch nicht-erkennend, noch reines Erkennen Seiende, das Unsehbare, Unbegreifliche, Unerfaſsbare, Merkmallose, Undenkbare, Unbeschreibbare, das die Essenz der Erkenntniſs von der Einheit des Âtman Seiende, das die (obigen drei) Entwicklungsphasen in sich zur Ruhe Bringende, Selige, Heilige, Zweitlose nennt man den vierten (Fuſs).] Dies allein ist der (wahre) Âtman, ihn allein suche man zu erkennen, ihn den vom îçvara (Herr) Verschlungenen, den Turîya (vierten)."

Die Abschnitte 2. 5—9. 12 finden sich, wie bereits angegeben, bis auf die oben bei Aufführung des Textes angemerkten Varianten und Zusätze, ganz identisch in der Mâṇḍûkyop. §§. 1. 2 (= M.), im ersten Theile unserer Nṛisiṅhop. (4, 1, 4—10 = P.) und im zweiten Theile der Râmatâpanîyop. (3, 2—8 = R.) wieder — über die Möglichkeit ihrer ursprünglichen Stelle in der Atharvaçikhop. s. das oben pag. 103 zu pûrva 4, 1, 4 Bemerkte —, und sind als Theile der Mâṇḍûkyop. auch bereits in diesen Studien 2, 108. 109, sowie von Roer (pag. 167—69) übersetzt worden [1]). Ich habe es indessen, des Zusammenhanges mit dem übrigen hiesigen Textlaute und der Varianten wegen, für nothwendig erachtet, diese Uebersetzung hier nochmals zu wiederholen [2]). — Die hier sich vorfindenden Va-

[1]) resp. als Theile des Râmatâp. in meiner Abh. über diese Up. p. 339—40.

[2]) Der Deutlichkeit halber habe ich diese §§. oben, um sie von den übrigen zu scheiden, durch [] markirt. — Was die Erklärung der einzelnen

rianten, insbesondere die auf p. 125 not. 6. 9. 10. 12. 13 und p. 126 not. 9 vermerkten Zusätze, ebenso wie die unserem Texte hier eigenthümlichen Abschnitte 3. 4. 10. 11 bezeugen dessen im Verhältnifs zu M. und P. sekundären Ursprung. Wenn nun Roer (pag. 166) bereits in Bezug auf die Mâṇḍûkyop. bemerkt: „there is here no enquiry of any kind, the system is complete and described in terms, which indicate the absence of all doubt or uncertainty as to its truth. The introduction of many of the technical terms of the Vedânta, with no object than that of making as complete an enumeration of the names as possible, indicates that this Upanishad . . . addresses itself more to a blind disciple than to an intelligent enquirer. How far it is wanting in the spirit of research is shown by the high veneration in which the word „Om" is held. It is represented not as a means, or as the best means of comprehending Brahma, but as identical with him, proving thereby that truth was sought rather by meditation on symbols than on the ideas to which they referred", so gilt dies von den hier vorliegenden Zusätzen zu dem Text von M. in noch gesteigerterem Grade. Diese ganz specielle Betonung der Einheit des om und des brahman ist es übrigens auch, welche dieser ganzen Darstellung zu ihrem im Uebrigen so strikten Vedânta-Charakter einen mit dem yoga-Systeme der meisten übrigen Atharva-Upanishad harmonirenden Anstrich verleiht.

---

termini technici betrifft, so verweise ich theils auf meine und Roer's Noten, an den a. O., resp. auf die zu Râmatâp. p. 342—43 mitgetheilten Auszüge aus dem Comm. des Ânandavana, theils auf die sonstigen Quellen zum Verständnifs der Vedânta-Lehre, insbesondere auf Graul's Bibliotheca Tamulica, und den so dankenswerthen Index des ersten Bandes (pag. 197—201) derselben.

1. Diese unserer Stelle hier eigenthümliche Einleitung legt zunächst die darauf (bis §. 5 incl.) folgende Belehrung dem prajâpati den ihn darum angehenden Göttern gegenüber in den Mund. — Nachdem er denn also in 2. die Identität des Alls resp. der drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, sowie des über sie noch Hinausgehenden, mit dem om, sowie die des brahman (Neutr.) mit dem All und mit dem âtman (der Einzelseele) hingestellt hat, folgt in 3. eine in MP. fehlende Darstellung über die nothwendige Vereinigung der drei, des âtman, brahman und des om. Hieran schliefst sich in 4. die Angabe, dafs und weshalb [1]) der âtman sowohl als das brahman dreileibig seien. Auch diese Angabe fehlt in MP. und ist hier offenbar wenig an ihrem Platze, da ja die nunmehr folgenden Absätze 5—12. speciell die Viertheilung desât man zum Gegenstande haben. Bei der Darstellung dieser Viertheilung ergeben sich nun eben höchst wesentliche Varianten zu MP. Es werden nämlich hier zunächst in 6—8. [2]) je die Namen viçva, hiraṇyagarbha, îçvara, sowie die gemeinsame Bezeichnung der drei ersten Füfse als: caturâtman, je wieder in vier âtman [3]) zerfallend, hinzugefügt: und, statt

---

[1]) Nach einem Zusatz bei Anqu. 2, 412 bezieht sich die Dreileibigkeit des brahman auch: 1) auf die justa temperatio trium qualitatum, quod Prakrat (prakṛiti) nomen habet, 2) auf die collecta elementa simplicia, quod Haranguerbehaḥ (hiraṇyagarbha) nomen habet, 3) auf die figura totius mundi, resp. die collecta elementa crassa, Namens Pradjapat (prajâpati).

[2]) Die auch in MPR. den Eingang von 8. bildende Erklärung des Wortes sushupta macht den Eindruck einer Glosse: denn dafs dies Wort zur Zeit der Abfassung der ursprünglichen Form dieses Textes wirklich noch sollte so neu gewesen sein, dafs es einer dergl. Erklärung bedurft hätte, ist denn doch kaum anzunehmen, da es sich ja bereits im Çat. Br. 14, 5, 1, 21 vorfindet.

[3]) Anquetil giebt hier keine Erklärung dieser quatuor divisiones; s. aber die unten §. 2, 8—12 für den vierten Zustand gegebene Erklärung dieses Beinamens (caturâtman), die wohl auch für die drei ersten Füfse maafsgebend sein könnte, falls für sie nicht etwa besser (vgl. 3, 2. 7) die ibid. 4—6 für a, u, m vorliegenden Angaben heranzuziehen sind.

nunmehr gleich, wie MP. es thun, auf den vierten Fufs einzugehen, wird vorher noch in 10. 11. — erst in 12. kommen wir auf den vierten Fufs zurück — eine den Zusammenhang ganz unterbrechende Darstellung eingeschoben, welche im Ganzen denselben Inhalt wie 6. 8. 12. angiebt, nur mit andern Worten: der Wachzustand wird darin als mâyâ, und der vierte (seinerseits resp. auch als caturâtman geltende) Zustand als turîya bezeichnet: der Zweck dieser Unterbrechung ist somit wohl eben einfach der, diese beiden prägnanten Vedânta-Ausdrücke der Aufzählung des Textes anzuschliefsen. — Bei 12. ist insbesondere der Schlufszusatz: îçvaragrâsas turîyaḥ hervorzuheben, welcher die Einzelseele in ihrem vierten Zustand, dem der magischen Einheit mit der Allseele, als einen „Bissen des Herrn", oder als „vom Herrn verschlungen, absorbirt" bezeichnet. Es liegt darin, vgl. die Verwendung der √gras in §. 3 und 4, eine Anspielung auf die unserer Upanishad zu Grunde liegende Identifikation der Allseele mit dem nṛisiṅha, Mann-Löwen. Wie der Löwe seine Beute, so verschlingt die Allseele das Individuum und das ganze All, es in sich absorbirend (s. âtmânaṃ... sarvagrâsam in 5, 10). Die Benennung des brahman als îçvara, Herr, die wir auch bereits in 9. vorfanden, und der wir in 2, 6. 7 wieder begegnen, trägt eine monotheistische Färbung, nach Art der Yoga-Lehre.

§. 2.

1. taṃ vâ etam âtmânaṃ jâgraty asvapnam asushuptaṃ, svapne jâgratam asushuptaṃ, sushupte 'jâgratam asvapnaṃ, turîye 'jâgratam asvapnam asushuptam avyabhicâriṇaṃ nityânandaṃ sadaikarasaṃ hy | 2. evaṃ cakshusho

drashṭâ çrotrasya drashṭâ vâco [1]) dr. manaso dr. buddher dr. prâṇasya dr. tamaso dr. sarvasya drashṭâ, tataḥ sarvasmâd anyo [2]) vilakshaṇaç, cakshushaḥ sâkshî çrotrasya sâkshî vâcaḥ s. manasaḥ s. buddheḥ s. prâṇasya s. tamasaḥ s. sarvasya sâkshî, tato 'vikriyo mahâcaitanyo, 'smât sarvasmât priyatamam, ânandaghanaṃ hy, evam asmât sarvasmât purataḥ suvibhâtam ekarasam evâ 'jaram amaram amṛitam abhayam brahmaivâ | 3. 'tha prajnâyainaṃ [3]) catushpâdam mâtrâbhir oṃkâreṇa caikîkuryât.

1. „Eben diesen âtman (nun erkenne man als) beim Wachen ohne Traum, ohne Tiefschlaf — beim Traum ohne Wachen, ohne Tiefschlaf — beim Tiefschlaf ohne Wachen, ohne Traum — im vierten (magischen Einheitszustand) ohne Wachen, ohne Traum, ohne Tiefschlaf — als nicht sich wandelnd (in omnibus statibus aequalis), beständig selig, stets nur ein und dasselbe Wesen habend (uno modo excellenti). — 2. Ebenso (ist er denn) der Schauer (sciens) des Auges, des Ohres, der Rede, des Herzens, der Einsicht, des Odems, der Finsternifs, des Alls, von allem Diesem ein Andrer, Geschiedener, (aber doch) Zeuge des Auges, des Ohres, der Rede, des Herzens, der Einsicht, des Odems, der Finsternifs, des Alls: daher unwandelbar, hocheinsichtig (scientia eius magna est), das Liebste (amabilior) vor all' diesem, das aus reiner Wonne Bestehende: ebenso (ferner ist er) das vor allem Diesem hocherleuchtete [4]), sich stets gleichbleibende (ein Wesen nur habende), alterlose, todlose, unsterbliche, furchtlose brahman. — 3. (Also) ihn erkennend(?) denn möge man ihn seinen vier Füfsen nach mit den (vier) mâtrâ und dem

---

[1]) vacâ A. [2]) sarvasmâd asmânyo A.
[3]) ?? brahmaivâpyajayainam A., brahmaivâpyajnayainam I.
[4]) s. 5, 10. 6, 6. 9, 20.

oṃkâra (d. i. mit den vier mâtrâ des oṃkâra wie folgt) identificiren."

4. jâgaritasthânaç caturâtmâ viçvo vaiçvânaraç catûrûpo [1]) 'kâra eva, catûrûpo hy ayam akâra(ḥ) sthûlasûkshmavîjasâkshibhir akârarûpair âpter [2]) âdimatvâd vâ, sthûlatvât sûkshmatvâd vîjatvât sâkshitvâc câ, "pnoti ha vâ idaṃ sarvam âdiç ca bhavati ya evaṃ veda | 5. svapnasthânaç caturâtmâ taijaso hiraṇyagarbhaç catûrûpa [3]) ukâra eva, catûrûpo [4]) hy ayam ukâraḥ sthûlasûkshmavîjasâkshibhir ukârarûpair utkarshâd ubhayatvâd vâ sthûlatvât sû. vî. sâ. co, 'tkarshati ha vai jnânasaṃtatiṃ samânaç ca bhavati ya evaṃ veda | 6. sushuptasthânaç caturâtmâ prâjna îçvaraç catûrûpo [5]) makâra eva, catûrûpo [5]) hy ayam makâraḥ sthûlasûkshmavîjasâkshibhir makârarûpair miter apîter vâ sthûlatvât sû. vî. sû. ca, minoti ha vâ idaṃ sarvam apîtiç ca bhavati ya evaṃ vedâ | 7. 'mâtramâtrâyâm pratimâtrâḥ [6]) kuryâd | 8. atha turîya îçvara ugraḥ, sa svarâṭ svayam-îçvaraḥ svaprakâçaç caturâtmo 'tâ-'nujnâtr-anujnâ-'vikalpair [7]) | 9. oto hy ayam âtmâ yathedaṃ sarvam antakâle kâlâgnisûryarûpair [8]) | 10. anujnâtâ hy ayam âtmâ 'sya sarvasya svâtmânaṃ dadâti darçayatî, 'daṃ sarvaṃ svâtmânam [9]) eva karoti, yathâ tamaḥ savitâ | 11. 'nujnaikaraso hy ayam

---

[1]) carûrûpo I., catŭrû° A. [2]) âpnoter M. [3]) caturûpa A.
[4]) catuyo A. [5]) caturûpo A.
[6]) ?? so I (aber °vedâ mâtrămâtrâyâm)., A. dagegen hat: ya e vedŏ mătrâmâtrâḥ pratimâtrâḥ. Vgl. 3, 6.
[7]) d. i. caturâtmâ ota-anujnâtṛi-anujnâ-avikalpaiḥ. Da ota aus â + uta besteht, so könnte das finale â von °âtmâ etwa als zunächst mit der Praepos. â zu â, dann mit dem u von uta zu o verschmolzen angesehen werden: indessen pflegt hier im Texte auch sonstiges o, insbesondere das des oṃkâra, sich mit vorhergehendem ă nur zu o, nicht zu au, zu verschmelzen.
[8]) ?? kâlâgnisûyostrair A., kâgnisûryâthayair I.
[9]) sarvasyâtmânam I.

âtmâ, cidrûpa eva yathâ dâhyaṃ dagdhvâ[1]) 'gnir | 12. avikalpo hy ayam âtmâ 'vâñmanogocaratvâc | 13. cidrûpaç catûrûpa oṃkâra eva, catûrûpo hy ayam oṃkâra otâ-'nujnâtr-anujnâ-'vikalpair[2]) oṃkârarûpair âtmaiva | 14. nâmarûpâtmakaṃ hîdaṃ sarvaṃ turîyatvâc cidrûpatvâd otatvâd[3]) anujnâtṛitvâd anujnâtvâd avikalparûpatvâc câ | 15. 'vikalparûpaṃ hîdaṃ sarvaṃ, na[4]) tatra kâ cana bhidâ 'sty | 16. athâyam âdeço | 17. 'mâtraç caturtho 'vyavahâryaḥ prapañcopaçamaḥ çivo[5]) 'dvaita oṃkâra[6]) âtmaiva, saṃviçaty âtmanâ "tmânaṃ ya evaṃ veda[7]) |

In dieser Darstellung der Identität des oṃkâra und seiner 4 mâtrâ mit den 4 pâda des âtman ist ein doppelter Bestandtheil zu unterscheiden, die in 4—6. und 17. enthaltenen Angaben nämlich, welche der Mâṇḍûkyop. entlehnt und oben gesperrt gesetzt sind, von den erklärenden Zuthaten unseres Textes hier in denselben Abschnitten[8]), sowie von den ganz neuen Abschnitten 7—16. abzutrennen. Letztere unterbrechen den Zusammenhang der Darstellung in ganz derselben Weise, wie dies in §. 1 durch 10. 11. geschieht, wo ebenfalls ohne Rücksicht darauf, daſs die Erklärung des vierten pâda (hier der vierten mâtrâ, die indeſs hier auch ihrerseits bereits speciell erörtert wird) erst noch folgen soll, doch schon ganz allgemeine Angaben über alle vier pâda (hier über alle vier mâtrâ) mitgetheilt werden.

Indem ich für die Abschnitte 4—6. 17. auf deren Uebersetzung in diesen Stud. 2, 109. Roer pag. 169—70 ver-

---

1) dagdhâ A. 2) ? oṃkâratânu° A., oṃkâra oṃnânujnânujnâ° I.
3) ? °tvâd vâ otatvâd A., °tvâttutvâd I. 4) hîdaṃ cen naiva I.
5) çântaḥ çivo M. 6) evam oṃkâra M. 7) vedai[sha in 18.
8) wobei jedoch 17 frei, ohne Zusatz, ausgeht.

weise [1]), bemerke ich noch, dafs die Zusätze in 4—6. zunächst ganz dieselben sind, die sich auch in §. 1 dem entsprechenden Abschnitte der Mâṇḍukyop. gegenüber vorfinden, also die Bezeichnung der drei pâda je als caturâtman und die Hinzufügung der Namen viçva, hiraṇyagarbha, îçvara: die sonstigen Zuthaten sodann bestehen in der Bezeichnung des a, u, m je als catûrûpa, viergestaltig, und in der Aufzählung dieser vier rûpa je als sthûla crassum, sûkshma subtile, vîja semen, sâkshin testis, welche Eigenschaften sich in einem jeden von ihnen, gerade wie im brahman selbst, direkt vorfinden sollen. — Die Abschnitte 7—16. zerfallen in zwei Gruppen: die erste, 7—12., handelt von der vierten (nicht völligen, nur halben) mâtrâ, resp. der vierten ihr entsprechenden Stufe des âtman, die zweite dagegen [2]) von dem oṃkâra im Ganzen und seiner Einheit mit dem âtman.

7. „In das Maafs des nicht eine (ganze) More zählenden (vierten Theiles des oṃkâra, s. 17.) füge man sämmtliche Moren ein [3]). — 8. Der vierte (Fufs des âtman) ist der gewaltige Herr: er ist von selbst leuchtend, von selbst Herr, von selbst strahlend, und zwar viertheilig, weil [4]) eingewebt (ota), einwilligend (? sich hingebend? anujnâtar), Bejahung (? Erlaubnifs? anujnâ), ohne Wechsel

---

[1]) nach Anquetil (p. 418) bedeutet samânaḥ in 5: similis τῷ Brahm.

[2]) Abschnitt 16 ist nur einleitend für 17, wie 1, 11 für 12.

[3]) d. i. man wisse sie darin enthalten. Anquetil's Uebersetzung: „et quidquid in tribus (et) dimidiata litera τοῦ pranou est, totum haec in unâ, unâ (singula) litterâ τοῦ pranou est" stimmt zu 3, 6., und A. liefse sich auch hier so fassen. Die Lesart von I. aber scheint mir hier den Vorzug zu verdienen. pratimâtrâḥ im Sinne von mâtrâḥ mâtrâḥ ist indessen allerdings ein sehr eigenthümlicher Ausdruck.

[4]) Die ausführliche Erörterung hievon s. unten in §. 8, 1—15. 9, 33. ota eingewebt, verwebt, mit dem All, findet sich zur Bezeichnung des Verhältnisses des âtman zur Welt zuerst im Çat. Br. 14, 6, 6, 1 ff. 8, 3 ff.

(avikalpa): — 9. denn eingewebt (in omne ingressus) ist dieser âtman, gleich wie dieses All zur Zeit des Endes mit den Gestalten(?) der Zeit, des Feuers, der Sonne[1]: — 10. Denn einwilligend (? donum faciens) ist dieser âtman, er giebt und zeigt sich selbst diesem All, und macht dieses All zu sich selbst, gleichwie die Sonne das Dunkel: — 11. Denn rein aus Bejahung (? scientia perpetua cum doctrina pura) bestehend ist dieser âtman, Geist-gestaltet allein, gleichwie das Feuer, wenn es das Brennbare verbrannt hat: — 12 denn ohne Wechsel ist dieser âtman, weil er für Wort und Sinnen nicht zu erreichen ist. — 13. Geistgestaltet, viergestaltet ist (auch) der oṃkâra: viergestaltet nämlich ist dieser oṃkâra: durch seine vier Gestalten als eingewebt, einwilligend, Bejahung, ohne Wechsel ist er âtman (selbst). — 14. Denn dieses All besteht aus Namen und Gestalt[2], weil es aus 4 Theilen besteht[3] und geistgestaltet, eingewebt, einwilligend, Bejahung, ohne Wechsel

---

[1]) quemadmodum is tempore finis mundi illud ens mors et ignis et sol factum cum radiis suis in omnem locum venit Anqu., dazu die Note: in ultimo mundi fine, omnia igne conflagrata, ipso Ente supremo perfusa, penetrata, ipsum reddita. In der That ist das Gleichniſs des Textes (ebenso wie die Angaben im Eingange der Maitrâyaṇî-Upan.) wohl auf die besonders bei den Buddhisten entwickelte Vorstellung von den periodischen Weltzerstörungen durch Feuer etc., s. 3, 5. 7, 13. MBhâr. 3, 14809 (yugântakâle samprâpte kâlâgnir dahate jagat)., und vgl. noch yugânta Ath. Par. 52, 23. 36. 54, 66 (caturyugânte). 66, 26. 74, 13 (kalpânte)., Hardy Manual of Buddhism pag. 28 ff., zu beziehen. Ist diese letztere Vorstellung abendländischen Ursprunges (vgl. die ἐκπυρωσις des Herakleitos und s. Bohlen Indien 1, 220. 21. Windischmann Zor. Stud. pag. 259), oder umgekehrt im Abendlande aus Indien entlehnt? Ersteres scheint mir das bei weitem Wahrscheinlichere.

[2]) dies ist noch eine alte Reminiscenz, s. Çatap. Br. 14, 4, 2, 15. 11, 2, 3, 3 — 6. diese Stud. 3, 132. 33. Anquetil übersetzt: hic totus mundus, quod nomen et figura est, omnis, âtma est. Die Textworte lassen indeſs diese Uebersetzung nicht zu.

[3]) ? mir nicht recht klar, was dies bedeuten soll. Anquetil's hier gerade ziemlich diffuse Umschreibung (pag. 420) lautet: [ex illo] quod âtma etiam quatuor divisio(nes) est et pranou etiam quatuor divisio(nes) est. Aehnlich bedeutet turîya auch in 6, 2: „aus vier Theilen bestehend“.

ist: — 15. denn dieses All ist ohne Wechsel in seinen Gestalten, darin ist keine irgend welche Spaltung."

Speciminis caussa habe ich diese Abschnitte in extenso übersetzt, glaube mich aber in der Folge dessen überheben und mit einer Inhaltsangabe begnügen zu können. Der mystische Tiefsinn wird zum wuchernden Unsinn, den zweimal vollständig mitzutheilen Raumverschwendung sein würde.

18. esha vîro nârasiṅhenâ 'nushṭubhâ [1]) mantrarâjena turîyaṃ vidyâd, esha hy âtmânam prakâçayati, sarvasaṃhârasamarthaḥ paribhavâsahaḥ prabhur vyâptaḥ [2]) sadojjvalo [3]) 'vidyâkâryahînaḥ [4]) svâtmabandhaharaḥ sarvadâ dvaitarahita ânandarûpaḥ sarvâdhishṭhânasanmâtro [5]) nirastâ-'vidyâ-tamo-moho 'ham eveti, tasmâd [6]) evam evemam âtmânam param brahmâ 'nusaṃdadhyâd esha vîro nṛisiṅha eva || 2 || dvitîyaḥ khaṇḍaḥ ||

Dieser Abschnitt setzt die Verheifsungen des vorhergehenden Abschnittes 17 für die richtige Kenntnifs des turîya weiter fort, nennt zunächst als geeignetes Mittel dazu die an narasiṅha gerichtete mystische anushṭubh-Formel, den König aller dergl. Formeln, und schildert darauf die gewaltige Hoheit des die Einheit des âtman und des brahman Erkennenden, denselben geradezu als nṛisiṅha selbst bezeichnend. Wir werden damit aus dem esoterischen, vedântischen Gebiete der bisherigen Darstellung auf den exoterischen, sektarischen Yoga-Boden, dem unsere Upanishad erwachsen ist, hinübergeführt. Der nârasiṅha mantra-

---

[1]) s. AI., ob "nushṭubhena? [2]) I., vâptaḥ A.

[3]) sadojvalo AI. Die Worte von hier an bis 'ham eveti kehren in dem Râmottaratâp. 3, 9 (p. 338—9) wieder. [4]) 'vidyâtatkârya° Râmott.

[5]) so A., °naḥ I.

[6]) man erwartet tasmâd ya(ḥ). So Anquetil: quisquis hanc veritatem scit, is ipse in seipsum ingreditur.



râja ist die oben im ersten Theile so ausführlich behandelte Credo-Formel.

§. 3.

1. tasya ha vai praṇavasya yâ pûrvâ mâtrâ sâ prathamaḥ pâdo bhavati, dvitîyâ dvitîyaḥ[1]), tṛitîyâ tṛitîyaç[2]), caturtho 'tâ[3])-'nujnâtr-anujnâ-'vikalparûpâ, tayâ turîyaṃ caturâtmânam anvishya caturthapâdena ca tayâ ca turîyeṇâ 'nucintayan graset[4]) | 2. tasya ha vâ etasya praṇavasya yâ pûrvâ mâtrâ pṛithivy *a*kâraḥ[5]), sa ṛigbhir ṛigvedo brahmâ vasavo gâyatrî gârhapatyaḥ, sâ prathamaḥ pâdo bhavati, bhavati ca sarveshu pâdeshu caturâtmâ sthûlasûkshmavîjasâkshibhir | 3. dvitîyâ 'ntariksham sa[6]) ukâraḥ, sa yajurbhir yajurvedo vishṇû[7]) rudrâs trishṭub dakshiṇâgniḥ, sâ dvitîyaḥ pâdo bhavati, bhavati ca sarveshu pâdeshu caturâtmâ sthû°bhis | 4. tṛitîyâ dyauḥ sa[8]) makâraḥ, sa sâmabhiḥ sâmavedo rudra âdityâ[9]) jagaty âhavanîyaḥ sâ tṛitîyaḥ pâdo bhavati, bhavati ca.... °sâkshibhir | 5. yâ 'vasâne 'sya caturthy ardhamâtrâ sâ somaloka oṃkâraḥ[10]), so 'tharvaṇair[11]) mantrair atharvavedaḥ saṃvartako 'gnir maruto virâḍ ekarishir[12]) bhâsvatî smṛitâ sâ caturthaḥ pâdo bhavati, bhavati ca.... °sâkshibhir | 6. mâtrâmâtrâḥ[13]) pratimâtrâḥ kṛitvo 'tâ[14])-'nujnâtr-anujnâ-'vikalparûpaṃ cintayan grasej[15]), jno 'mṛito hutasaṃviktaḥ[16]) çuddhaḥ saṃvishṭo nirvighna(ḥ) |

Fortsetzung der Identifikation der vier pâda des ât-

---

[1]) ?? dvitîyasya AI. [2]) ?? tṛitîyasya AI. [3]) nämlich °rthâ *o*tâ°.
[4]) so A., °tayana vasate I. [5]) akâra A.
[6]) sa fehlt P. (pûrvatâp. 2, 2). [7]) vishnŭ AI. und P.
[8]) fehlt P. [9]) rudrâ dityâ AIP.
[10]) °kam (mit m) oṃ° I.: ob etwa °ko 'ṃkâraḥ? s. oben p. 90 und unten Absatz 12. [11]) ! so AIP.
[12]) so AIP. [13]) ? so A., blos mâtrâḥ I., vgl. 2, 7.
[14]) d. i. kṛitvâ otâ°. [15]) graseta I. [16]) saṃyuktaḥ I.

man mit den vier (3½) Moren des oṃkâra. Die in 2—5. vorliegende Aufzählung der einem jeden dieser Viertel speciell entsprechenden Welten, Veda, Götter, Götterklassen, Metra, Feuer ist aus dem ersten Theil der Upan. (von 2, 2, 1—4, s. ob. p. 89. 90) herübergenommen, je unter Hinzufügung des Refrains: bhavati ca.... °sâkshibhiḥ. Es erscheint darin (s. auch 9. und 14.) die Göttertrias brahman, vishṇu, rudra[2]), denen sich als vierter saṃvartako 'gniḥ, ignis qualitas potentiae, quod evanidum faciens omne id est, d. i. also wohl das die Welt zerstörende Feuer[3]), anschliefst. Als viertes Metrum erscheint die virâj, als viertes Feuer ekarishiḥ, was Anquetil durch ὁ Brahm unicus übersetzt, während er es zu Praçnop. 2, 7 (s. diese Stud. 1, 446) mit ignis magnus, color naturalis totius mundi wiedergiebt, was auch hier jedenfalls besser pafst. — In 6. folgt die ziemlich schwülstig ausgedrückte Angabe (vergl. 2, 7), dafs jede More des oṃkâra die andern vier Moren in sich enthalte, wodurch derselbe somit seinem Umfange nach um das Vierfache (bis auf 16 Moren) vermehrt wird. So nach Anquetil: et in quovis uno matraï τοῖ pranou quatuor matra sunt, et in quovis uno pede τοῦ âtma quatuor divisiones sunt; quod, quisque quicunque sexdecim fiant. Und daran schliefst sich sodann die auch in 1. bereits vorliegende Aufforderung durch die richtige Erkenntnifs diese sämmtlichen mâtrâ, nebst den entsprechenden pâda des âtman, zu verschlingen, d. i.

---

[1]) Die ähnliche Aufzählung in der Praṇavopanishad (s. oben pag. 49) hat noch die alte Göttertrias agni, vâyu, sûrya und candra als vierten, steht somit weit alterthümlicher da.

[2]) nicht çiva, wie §. 5, 5, also immerhin noch ein alterthümlicherer Name. In 9, 10 haben wir dafür îçâna.

[3]) so 2, 9. Mârkaṇḍ. Pur. 47, 11. Wilson hat nur die Bedeutung submarine fire, dagegen für saṃvarta die Bedeutung destruction of the universe.

in se ipso annihilatum zu machen: ein Bild, welches, dem îçvaragrâsa in 1, 12 entsprechend, wie dieser auf der die Upanishad durchziehenden Identifikation der Allseele — und der mit dieser sich eins, als in ihr aufgehend wissenden Einzelseele — mit der nṛisiṅha-Form Vishṇu's beruht. Wer dies vermag, ist weise, unsterblich, hat alle Individualität geopfert (hutasaṃviktaḥ, omnes volitiones suas in ignem cognitionis τοῦ âtma ut projecit, urere facit), ist rein, ewig ruhend (saṃvishṭaḥ, semper à τῇ dormire cum quiete in τῷ âtma experrectus non fiat), frei (nirvighnaḥ, sine cogitatione superveniente!).

7. imam asuniyamenâ 'nubhûye, 'he 'daṃ sarvaṃ sṛishṭvâ suprapañcahîno 'tha sakalaḥ sâdhâro 'mṛitamayaç caturâtmâ sarvamayaç caturâtmâ [1]) | 8. 'tha mahâpîṭhe saparivâraṃ tam etaṃ catuḥsaptâtmânaṃ caturâtmânam mûlâgrâv agnirûpam praṇavaṃ saṃdadhyât | 9. saptâtmânaṃ caturâtmânam akâram brahmâṇaṃ [2]) nâbhau | 10. saptâtmânam cat.[3]) ukâraṃ vishṇuṃ hṛidaye | 11. saptât. cat. makâraṃ rudram bhrûmadhye | 12. saptât. cat. catuḥsaptâtmânaṃ cat. oṃkâraṃ[4]) sarveçvaraṃ dvâdaçânte | 13. saptât. cat. catuḥsaptâtmânaṃ [5]) cat. ânandâtmâmṛitarûpam [6]) praṇavaṃ shoḍaçânte | 14. 'thânandâmṛitenaitâṅç caturdhâ sampûjya, tathâ brahmâṇam eva vishṇum eva [7]) rudram eva, vibhaktâṅs trîn evâ, 'vibhaktâṅs trîn eva, liṅgarûpân eva ca sampûjyo, 'pahâraiç caturdhâ 'py aliṅgân saṃhṛitya [8]), tejasâ çarîratrayaṃ saṃvyâpya, tadadhishṭhâ-

---

[1]) sarv. cat. fehlt I. [2]) brahmâṇam bis hṛidaye saptâtmânam fehlt I.
[3]) fehlt A. [4]) ob etwa aṃkâram zu lesen? s. p. 188 not. 10.
[5]) statt dvâd. s. cat. catuḥs. hat I.: dvâdaçaçatair âtmânam.
[6]) ? °mṛitaṃrûpam AI. [7]) I., v. eva fehlt A.
[8]) ? caturdhâthaliṃgân (mit virâma) A., pahâraitudvâyaliṃgât (mit virâma) tsaṃ (Platz für ein akshara) vya I., haec quaeque quatuor cum cogitatione repraesententiva evanida (annihilata) ut scivit, Anqu. (p. 424).

nam âtmânaṃ saṃjvâlya, tat teja âtmacaitanyarûpam balam avashṭabhya, guṇair aikyaṃ sampâdya, mahâsthûlam mahâsûkshme[1]) mahâsûkshmam mahâkâraṇe ca saṃbṛitya, mâtrâbhir otâ-'nujnâtr-anujnâ-'vikalparûpaṃ cintayan graset || 3 || tṛitîyaḥ khaṇḍaḥ ||

Eine entsetzlich schwülstige weitere Ausführung der Einheit des âtman mit dem oṃkâra, und der Art und Weise, wie man derselben theilhaftig zu werden hat.

7. „In diesen (mit dem oṃkâra identischen âtman) durch Athemeinhalt sich vertiefend, alles dies (was da) hier (ist, aus sich?) entlassend, gänzlich frei von Entfaltung (wisse er sich als) vollständig (eins mit dem All, ipse omnis [res] factus), als universal (omne aequale [par] sciat: ob sâdhâraṇo zu lesen?), aus Unsterblichem bestehend (forma vitae aeternae), als die 4 Formen (des âtman, nämlich sthûla, sûkshma, vîja und sâkshin Anqu.) in sich enthaltend, eins mit dem All, als die 4 Eigenschaften (des oṃkâra, ota, anujnâtar, anujnâ, avikalpa Anqu.) in sich enthaltend. — 8. Und zwar möge er sich diesen praṇava sammt allen seinen Eigenschaften (qualitatibus, parivâra), den mit viermal sieben Formen[2]) versehenen, den viergetheilten[3]), den von der Wurzel bis zur Spitze[4]) feuergestaltigen, als im „grofsen Sitze" (super τὸ infra cordis) befindlich vorstellen: — 9. den siebenformigen, viergetheilten[5]) a-Laut Brahman nämlich im Nabel, — 10. den s. v. u-Laut Vishṇu im Herzen, — 11. den s. v. m-Laut Rudra zwischen den

---

[1]) fehlt I.

[2]) nämlich den in 2—5 aufgezählten je vier Lauten, Welten, Veda, Göttern, Götterordnungen, Metren, Feuern.

[3]) quod quatuor mâtra habet.

[4]) mûlâgrau, ein adverbieller Akkusativ? woher aber das Masculinum?

[5]) weil jede More nach 6. die andern vier Moren in sich enthält.

Brauen. — 12. den s. v. viermalsiebenformigen viergetheilten oṃ-Laut[1]) Allherrscher am Ende der zwölf (d. i. der in a, u, m in Folge von 6. enthaltenen 12 Moren? inter duo supercilia [et medium] cerebri Anqu.), — 13. den s. v.[2]) viermalsiebenformigen viergetheilten Wonneseelischen, unsterblich gestaltigen (ganzen) praṇava am Ende der 16 (Moren? in medio cerebri Anqu.) — 14. Darauf vermittelst des in Wonne unsterblichen (ganzen praṇava) jene (einzelnen vier Theile desselben) vierfach anbetend, — ebenso den Brahman, den Vishṇu, den Rudra, alle drei getheilt sowohl wie ungetheilt, mit Attributen gestaltet, anbetend — sie sodann mit Jubeln (??) trotz vierfacher Theilung als attributlos zusammenfassend —, mit Glanz die drei Leiber (s. oben 1, 4., crassum, subtile, sushupti Anquetil) erfüllend — den in ihnen hausenden âtman entflammend —, jenen Glanz als die die geistige Form der Seele bildende Kraft festhaltend — (dadurch die völlige) Einheit mit den Eigenschaften (3 guṇa) hervorbringend (omnes qualitates suas cum tribus corporibus suis unum ut effecit) —, das Hochgrobe (Prajâpati Anqu.) im Hochfeinen, das Hochfeine (Hiraṇyagarbha Anqu.) im Hochursächlichen (dem Absoluten) zusammenfassend —, verschlinge er (absorbeat, den oṃ-gestaltigen âtman), ihn mit Hülfe der (vier) mâtrâ (in seinen vier Stadien) als eingewebt, einwilligend, Bejahung, ohne Wechsel erkennend."

---

[1]) resp. etwa „aṃ-Laut"? als Bezeichnung des anusvâra, resp. nâda. Denn hierunter ist nach Anquetil die vierte (halbe) mâtrâ, welche zugleich alle die andern in sich faſst, und daher auch noch als 4×7formig bezeichnet wird, zu verstehen (während unter dem praṇava in 13 eben der ganze oṃkâra als solcher gemeint ist).

[2]) Diese beiden Beiwörter fehlen bei Anquetil, und wohl mit Recht, da sie nur für die einzelnen vier Theile des praṇava, nicht aber für den ganzen praṇava selbst, sich eignen. S. auch die freilich corrupte Lesart von I.

§. 4.

1. taṃ vâ etam âtmânam param [1]) brahmoṃkâram [2]) turîyoṃkârâgravidyotam [3]) anushṭubhâ natvâ [4]) prasâdyom [5]) iti saṃhṛityâ 'ham ity anusaṃdadhyâd | 2. athainam evâtmânam param [6]) brahmoṃkâraṃ [7]) turîyoṃkârâgravidyotam ekâdaçâtmânam âtmânam nârasiṅhenâ 'nusaṃdadhyâd [8]) | 3. athainam evâtmânam param [9]) brahmoṃkâraṃ turîyoṃkârâgravidyotam [10]) praṇavena saṃci(n)tyâ 'nushṭubhâ saccidânandapûrṇâtmasu ṅavâtmakaṃ [11]) saccidânandapûrṇâtmânam paramâtmânam param [12]) brahma sambhâvyâ 'ham ity âtmânam âdâya manasâ brahmaṇaikîkuryâd, anushṭubhaiva vai- | 4. 'sha [13]) u eva nṛisiṅha, esha hi [14]) sarvatra sarvadâ sarvâtmâ, nṛisiṅho [15]) 'sau parameçvaro, 'sau hi sarvatra sarvadâ sarvâtmâ san sarvam atti, nṛisiṅha evaisha [16]), esha eva turîya | 5. esha hy evogra, esha eva vîra, e. e. mahân, e. e. vishṇur, e. e. jvalann, e. e. sarvatomukha, e. e. nṛisiṅha, e. e. bhîshaṇa, e. e. bhadra, e. e. mṛityumṛityur, e. e. namâmy, e. evâ'ham | 6. evaṃ [17]) yogârûḍho brahmaṇy evâ 'nushṭubham saṃdadhyât oṃkâra iti | 7. tad etau çlokau bhavataḥ:

---

[1]) ?? âtmânam paramaṃ I., ânandam paramaṃ A.

[2]) AI., vgl. oben die Verschmelzung von finalem a mit dem o von ota zu o. [3]) so AI., wie eben. [4]) nujnâtvâ I. [5]) so AI., wie eben.

[6]) A., paramam I.

[7]) brahmo saṃcâvyâ (°hma sambhâvyâ!) 'ham ity âtmânam âdâghî kâram (âdâyoṃkâram!) I., wohl eine Deuterologie, aus 3 herübergekommen.

[8]) nârasiṅhaṃ natvom iti saṃharann anusaṃ° I. [9]) paramam AI.

[10]) âthanâm evâtmânam âtmâna paramam brahmoṃkâra turîyoṃkârayokârâgravidyotam I.

[11]) sacc. nav. fehlt I., wohl mit Recht. Anquetil's Text wiederholte hier das ekâdaçâtmânam aus 2., das er hier wie dort durch: quod undecim voces habet, erklärt. [12]) paramam I. [13]) °bhaiva va esha I.

[14]) I., esha hi fehlt A. [15]) siṅhâ I.

[16]) ? evaikala A., evekala I. [17]) eva I.

8. saṃstabhya siṅhaṃ[1]) svasutân guṇarddhân[2]), saṃyojya çriṅgair ṛishabhasya hatvâ | mâyâṃ[3]) sphurantîṃ asatîṃ nipîḍya[4]), sambhakshya siṅhena sa esha vîraḥ ||

9. çriṅgaprotân padâ[5]) spṛishṭvâ hatvâ tân agrasat svayam | natvâ 'tha bahudhâ dṛishṭvâ nṛisiṅhaḥ svayam udbabhâv[6]) iti || 4 || caturthaḥ khaṇḍaḥ ||

Enthielt schon der zweite §. in Absatz 18. (s. ob. p. 137) eine Heranziehung der sektarischen, die nṛisiṅha-Form Vishṇu's verherrlichenden anushṭubh-Formel, so wird dieselbe nunmehr in §. 4 ff. ein integrirender Theil der Darstellung. Sie dient nämlich als Mittel zur richtigen Erkenntnifs[7]) der Einheit des brahman, des oṃkâra und des Ich (aham), und die elf Worte aus denen sie besteht[8]) gelten sämmtlich als das Wesen des daher (in 2.) als elftheilig bezeichneten âtman markirend. In der That sind darunter neun[9]) Wörter, die wirklich diese Absicht haben: wenn aber dasselbe auch von dem verbum finitum namâmi und dem Pronom. aham (zusammen „ich neige mich") ausgesagt wird[10]), so ist dies eben eine reine Spielerei, nach Art der mit den verschiedenen Moren des Lautes om getriebenen dgl. — Zur Bekräftigung und Erklärung der in der Formel vorliegenden Bezeichnung des Alles in sich absorbirenden höchsten

---

[1]) nṛisiṅham I. [2]) d. i. guṇa-ṛiddhân. — guṇardvân A.
[3]) ? Anqu., yasyâm AI.
[4]) sphurantînâsatânihpîḍya I. [5]) ? °tân apadân I., tânpadăn A.
[6]) udvobhavati I., babhu | iti || 4 || A.
[7]) Die Steigerung der drei Abschnitte 1—3 ist mir allerdings im Einzelnen nicht klar. Auch der Text selbst ist ja mehrfach unsicher.
[8]) Bei der Theilung des Akkusativs mahâvishṇum in seine beiden Bestandtheile, wie sie hier und im Folgenden vorgenommen wird, sind es übrigens zwölf Wörter. Im pûrvatâp. aber (2, 4, 5, ob. p. 93) werden ausdrücklich nur elf Wörter (mahâvishṇu nur als ein Wort) anerkannt: ebenso auch hier, eben in Absatz 2. [9]) resp. zehn, s. eben.
[10]) in 6, 2 werden beide sogar, ganz ebenso wie die übrigen Wörter, auch mit dem a privans versehen!

Wesens und der damit sich identisch wissenden Einzelseele als nṛisiṅha, Mann-Löwe, dienen die beiden in 8. 9 aufgeführten doppelsinnigen, mystischen Verse:

8. „Wer da den Löwen (den âtman) feststemmt, sodann die eignen Söhne (die Sinne Anqu.) mit Stricken (den drei Eigenschaften des sattvam, rajas, tamas) gefestigt[1]) zusammenkoppelt und mit den Hörnern des Stieres (den Upanishad des Veda Anqu.) durchbohrt, darauf die zuckende, unwahre mâyâ (die Mutter der Sinne Anqu.) niederdrückt, und durch den Löwen verzehren läſst[2]) — der ist ein Held."

9. „Er (der âtman) spieſste sie (die Sinne Anqu.) auf die Hörner, trat sie mit dem Fuſse, tödtete und verschlang sie dann selbst. | (Dem âtman) sich neigend und in mannichfacher Weise ihn erschauend[3]) ersteht man selbst als Mann-Löwe."

Da es sich in 9. offenbar um „Hörner" des Löwen selbst handelt, so wird er wohl auch in 8. unter dem „Stiere" zu verstehen sein (nicht der Veda, wie Anquetil hier wie dort angiebt): es handelt sich somit um einen stierköpfigen Löwen, oder, da derselbe gleichzeitig auch als „Mann-Löwe" bezeichnet ist, wohl um einen Löwen mit Menschenantlitz, aber Stierhörnern[4]). Das Menschen-

---

[1]) ṛiddha „gefördert, gedeihend", muſs hier wohl im Sinne von baddha „gefestigt" verstanden werden.

[2]) sollte eigentlich sambhakshayya sein, was aber nicht zum Metrum passen würde: da der Löwe übrigens hier sowohl die Allseele, als die Einzelseele, das eigene Selbst, repräsentirt, so läſst sich auch das einfache Verbum als an seinem Platze seiend vertheidigen: τὸν maïa τῷ âtma leoni devorandum praebeat Anqu.

[3]) semper ipso hoc modo sciat, quod, ille âtmaï leo deorsum ferens ego sum.

[4]) wie denn z. B. die Miniaturen in der Hdschr. des Devîmâhâtmya das menschliche Antlitz der von der Durgâ bekämpften Dämonen stets mit Stier-

antlitz will freilich zu der Art und Weise der Thätigkeit, die dem nṛisiṅha hier zugewiesen wird, nicht besonders passen: indessen so genau darf man es ja bei all dgl. Symbolen überhaupt nicht nehmen.

§. 5.

1. athaisha evâ 'kâra âptatamârtha âtmany eva nṛisiṅhe brahmaṇi vartata, esha hy evâptatama, esha hi sâkshy, esha hîçvaro, 'taḥ sarvagato, na hîdaṃ sarvam [1]), esha hi vyâptatama, idam sarvaṃ yad ayam âtmâ mâyâmâtram | 2. esha evogra esha hi vyâptatama [2]), esha eva vîra esha hi vy., esha eva mahân esha hi vy., esha eva vishṇur..., e. e. jvalann... [3]), e. e. sarvatomukha..., e. e. nṛisiṅha..., e. e. bhîshaṇa..., e. e. bhadra..., e. e. mṛityumṛityur..., e. e. namâmy..., esha evâ 'ham... | 3. âtmaiva nṛisiṅho devo brahma bhavati ya evaṃ veda, so 'kâmo niḥkâma âptakâma âtmakâmo, na tasya prâṇâ utkrâmanty atraiva samavanîyante, brahmaiva san brahmâ 'pyety |

4. athaisha evo'kâra [4]) utkṛishṭatamârtha âtmany eva nṛisiṅhe brahmaṇi vartate, tasmâd esha satyasvarûpo, na hy anyad asty [5]) ameyam anâtmaprakâçam esha hi svaprakâço 'saṅgo, 'nyan na vîkshata, âtmato nâ 'nyatra prâptir, âtmamâtraṃ hy etad utkṛishṭam | 5. esha evogra esha hy evotkṛishṭa, esha eva vîra esha hy evotkṛishṭa....

---

hörnern versehen darstellen, auch da wo der übrige Leib der eines Thieres ist (s. auf der Miniaturentafel im Verz. der Berl. S. H. das Bild zu Devîmâh. 3, 27—32).

[1]) ?? so AI., praeter id quidquam non est Anqu., es ist somit wohl, s. 7, 5, nirâtmakam hinzuzufügen.

[2]) so I., îsha hy evâptatama A. (im Folgenden aber wie I.).

[3]) dieser Absatz fehlt in I.

[4]) d. i. eva ukâraḥ.

[5]) asti A.

wie 2.[1]) bis esha evâ 'ham esha hy evotkṛishṭas | 6. tasmâd âtmânam evaivaṃ jânîyâd | 7. wie 3. |

8. athaisha eva makâro mahâvibhûtyartha âtmany eva nṛisiṅhe deve pare brahmaṇi vartate, tasmâd ayam alpo [2]) 'bhinnarûpaḥ [3]) svaprakâço brahmaiva vyâptatama [4]) utkṛishṭatama, etad eva brahmâ 'pi sarvajnam mahâmâyam mahâvibhûty | 9. etad evogram [5]) etad dhi mahâvibhûty, e. e. mahad [6]) etad dhi m..... wie 2. und 5.[7]) bis etad evâ'ham etad dhi mahâvibhûti | 10. tasmâd [8]) akârokârâbhyâm imam âtmânam âptatamam utkṛishṭatamaṃ, cinmâtraṃ sarvadrashṭâraṃ sarvasâkshiṇaṃ sarvagrâsaṃ sarvapremâspadaṃ, saccidânandamâtram ekarasam, purato [9]) 'smât sarvasmât suvibhâtam anvishyâ, "ptatamam utkṛishṭatamaṃ cinmâtram mahâvibhûtiṃ saccidânandamâtram ekarasam param eva brahma makâreṇa jânîyâd | 11. wie 3.[10]) bis apyetî- | 12. 'ti ha prajâpatir uvâca || 5 || pañcamaḥ khaṇḍaḥ ||

Nochmalige überaus schwülstige Identificirung der drei Moren des oṃkâra, a, u, m, mit dem âtman, und zwar theils mit den durch die (elf resp.) zwölf Worte der nṛisiṅha-Formel markirten Eigenschaften desselben, theils mit sonstigen seine Allheit, Geistigkeit etc. zu schildern bestimmten Beiwörtern, wie sie der Vedânta-Katechismus darbietet (und wie sie in §§. 2. 6. sich in gleicher Weise vor-

---

[1]) so nach Anquetil: in AI. fehlen indessen, durch Fehler des Schreibers, die Absätze für jvalan, sarvatomukha, nṛisiṅha, in I. überdem auch die für vîra und vishṇu. [2]) ? AI., et quidquam unicum non habet Anqu.

[3]) 'bhinnaḥ svarûpaḥ I. prima m., et à $\tau\tilde{\varphi}$ âtma figura ejus separata non est. [4]) ? so I. pr. m., brahmaivâpy âptatama I. sec. m. A.

[5]) etad eva vishṇur I. (!). [6]) I., mahân A.

[7]) so Anquetil, in A. fehlt aber Alles bis auf bhadram: in I. findet sich vishṇur, jvalat, bhîshaṇam, bhadram, mṛityumṛityur, namâmy, es fehlt aber sarvatomukham und nṛisiṅha.

[8]) so A., °bhûty etasmâd I. [9]) purato bis ekarasam fehlt I.

[10]) nur dafs hier vor brahma (nach devaḥ) noch der Zusatz param eva eingefügt ist.

finden. Dazu nach Absolvirung jeder einzelnen More die Verherrlichung dessen, der also weiſs: er wird dadurch selbst zum âtman, nṛisiṅha, höchsten brahman, aller Wünsche ledig, alle Wünsche erreicht habend: seine Lebensgeister schwinden ihm nicht, sondern gehen ganz darin auf: (so, lebend schon,) selbst brahman seiend, geht er in das brahman ein. — Der Schluſssatz in 12. „so sprach Prajâpati“ schlieſst sich an die Einleitungsworte von §. 1 an, und markirt somit die §§. 1—5 als einen zusammengehörigen Abschnitt.

§. 6.

1. te devâ imam âtmânaṃ jnâtum aichaṅs, tân hâ ”suraḥ pâpmâ parijagrâsa, ta aikshanta: hantainam âsuram pâpmânam parijâgrasâmeti [1]) | 2. tam evoṃkârâgravidyotaṃ turîyâturîyam [2]) âtmânam ugram anugram vîram avîram mahântam amahântam vishṇum avishṇuṃ jvalantam ajvalantam sarvatomukham as. nṛisinham an. bhîshaṇam abh. bhadram abh. mṛityumṛityum am. namâmy anamâmy aham anaham nṛisiṅhânushṭubhaiva bubudhire | 3. tebhyo hâ ’sâv âsuraḥ pâpmâ saccidânandaghanaṃ jyotir abhavat | 4. tasmâd apakvakashâyam [3]) imam evoṃkârâgravidyotam turîyâturîyam âtmânaṃ nṛisiṅhânushṭubhaiva jânîyât, tasyâ ’hâ ”suraḥ [4]) pâpmâ saccidânandaghanaṃ jyotir bhavati | 5. te devâ jyotisha uttitîrshavo [5]) dvitîyâd bhayam eva paçyanta imam evoṃkârâgravidyotaṃ turîyâturîyam âtmânaṃ nṛisiṅhânushṭubhâ ’nvishya praṇavenai ’vai ’tasminn eva sthitâs | 6. tebhyas taj

---

[1]) ? conjic., als Imperat. Intensivi: jagrasâma iti A., jagrâsâma iti I.

[2]) turîyaturîyam A.

[3]) ? ayapakvaka° A. apakvaka° I. Am liebsten läse ich apañkaka°: in der That sind ja ñka und kva leicht zu verwechseln.

[4]) surâ A. [5]) jyotisamutitî° A.

jyotir asya sarvasya purataḥ suvibhâtam advaitam acintyam aliṅgaṃ svaprakâçam ânandaghanaṃ çûnyam abhavad | 7. evaṃvit svaprakâçam [1]) param eva brahma bhavati | 8. te devâḥ putraishaṇâyâç ca vittaishaṇâyâç ca [2]) lokaishaṇâyâç ca sasâdhanebhyo [3]) vyutthâya, nirahaṃkârâ nirâgârâ [4]) nishparigrahâ açikhâ ayajnopavîtâ, andhâ badhirâ mugdhâḥ klîbâ mûkâ unmattâ iva parivartamânâḥ, çântà dântâ uparatâs titikshavaḥ samâhitâ, âtmarataya âtmakrîḍâ âtmamithunâ âtmânandâḥ, praṇavam eva paramam brahmâ "tmaprakâçaṃ çûnyaṃ [5]) jânantas tatraiva parisamâptâs | 9. tasmâd devânâṃ vratam âcarann oṃkâre pare brahmaṇi paryavasito bhavet, sa âtmanaivâtmânam paramam brahma paçyati | 10. tad esha çlokaḥ:

çṛiṅge ca çṛiṅgaṃ saṃyojya siṅhaṃ çṛiṅgeshu yojayet |
çṛiṅgâbhyâṃ çṛiṅgam âbadhya trayo devâ upâsata iti || 6 ||
shashṭhaḥ khaṇḍaḥ ||

Auch das Böse ist nur eine Form des âtman und wird vermittelst der einzelnen Theile der nṛisiṅhânushṭubh und des praṇava erkannt als „finalement absorbé dans la lumière divine, où il rentre dans l'unité suprême, tombeau de la dualité" (d'Eckstein a. a. O. Nov. 1846 p. 480). — Die hier vorliegende Personifikation des Pâpman „Bösen" als eines âsura ist übrigens eine etwas auffällige Erscheinung: sie erinnert an die buddhistische Vorstellung von dem mâra, die man ihrerseits auf Entlehnung aus Persien zurückzuführen versucht hat. Es werden ja indessen auch in den Brâhmaṇa schon verschiedene Wesen als pâpman individualisirt, so der Tod (mṛityu) Çâṅkh. Br. 21, 1. Çatap.

---

[1]) ? evaṃcitsvâ° I. evaṃ viçva° A. [2]) vitt. ca fehlt I.
[3]) ? samâdh° I. [4]) nirâkârâ I. [5]) çûnye A. pr. m.

14, 4, 3, 34, ebenso vṛitra Çat. 6, 2, 2, 19. 9, 5, 2, 4. 13, 4, 1, 13, und nirṛiti Çat. 7, 2, 1, 3—6. 12—15, und auch der **pâpman** allein erscheint darin mehrfach personificirt als ein böses, den Creaturen nachstellendes, sie ergreifendes Wesen (s. nirastaḥ pâpmâ saha tena yaṃ dvishmaḥ Kâtyây. 2, 1, 23., pâpmâ vâva sa tân asacata Pañcav. 12, 6, 12., tam imam pâpmâ 'vidat Çatap. 12, 7, 1, 10., pâpmâ vâva sa tam agṛihṇât Pañcav. 13, 5, 23., yaḥ pâpmanâ gṛihîto bhavati Çat. 12, 7, 2, 12., pâpmânam apajighâṅsuḥ Ait. Br. 4, 4., apahatapâpman oft), so dafs, wenn etwa ja überhaupt irgend welche Beziehung zu dem Dualismus des Avesta darin vorliegen sollte, dieselbe wenigstens eine ziemlich alte sein müfste. — Eine Beziehung zu dem Hiraṇyakaçipu, welcher nach der epischen resp. Purâṇa-Legende von Vishṇu in der Gestalt des nṛisiṅha getödtet wird, liegt jedenfalls hier **nicht** vor, wie ja auch im Uebrigen unsere Upan. keine irgend welche Anspielung auf diese Legende enthält.

An **buddhistische** Anschauungen klingt jedenfalls das übrigens ja auch aus der Maitrâyaṇîyopanishad 2, 4 (als Mascul. indefs) bekannte **çûnyam** in 6. 8. als Namen des brahman nahe an, wie wir denn je auch den entsprechenden, ebenso prägnant buddhistischen Ausdruck **nirvâṇa** in der Bhagavadgîtâ (2, 72. 5, 24—26. 6, 15) und in Gauḍapâda's âgamaçâstra (3, 47 sanirvâṇam, erklärt durch nivṛittir nirvâṇaṃ kaivalyam, saha nirvâṇena vartate) vorfinden. Beide Ausdrücke sind übrigens auch bei den Buddhisten ursprünglich wohl ebenso wenig wie hier in der rein nihilistischen Bedeutung zu fassen, die man ihnen in der Regel giebt. Das nirvâṇam wird im Dhammapada v. 114 ausdrücklich als **amatam padam**, der unsterbliche Ort, bezeichnet (vgl. meine Bemerk. zu Dhammap. v. 23,

Zeitschr. d. D. M. G. 14, 37), so dafs bei allem Aufhören der Individualität es denn doch auch bei den Buddhisten eben nicht das Nichts ist, in welches sich dieselbe auflöst, verweht, sondern vielmehr gerade das Unsterbliche, Ewige, Absolute [1]), in welches sie eingeht: wie wir ja ähnlich auch oben (pag. 47) in der Târakop. das Aufgehen in brahman als „Unsterblichkeit" bezeichnet gesehen haben.

1. „Diese Götter wünschten den Âtman zu erkennen. Da drohte sie der dämonische (âsura) Pâpman zu verschlingen. Sie überlegten sich: „wohlan, wir wollen ihn, den dämonischen Pâpman, zu verschlingen uns anstrengen!" — 2. Darauf erkannten sie vermittelst der (an) nṛisiṅha (gerichteten) anushṭubh den an der Spitze vom oṃkâra bestrahlten, aus vier Theilen (turîya) und doch wieder nicht aus vier Theilen (sondern theillos) bestehenden Âtman als ugra (gewaltig) und als nicht ugra, als vîra (Held) und als nicht vîra, als mahat (grofs) und als nicht m., als vishṇu und als nicht v., als jvalat (flammend) und als nicht jv., als sarvatomukha (allgegenwärtig) und als nicht s., als nṛisiṅha (Mann-Löwe) und als nicht n., als bhîshaṇa (furchtbar) und als nicht bh., als bhadra (günstig) und als nicht bh., als mṛityumṛityu (Tod des Todes) und als nicht m., als namâmi (!! dignum veneratione Anqu.) und als nicht n., als aham (ich) und als nicht aham. — 3. Da ward

[1]) çûnyam bedeutet nicht das Leere als das schlechtweg Inhaltlose, Nichtige (s. Sâṃkhyas. 1, 42. 43. 5, 79), sondern nur als das aller merklichen Attribute Entbehrende, nishprapañcaḥ Çaṃkara zu Maitrây. „affranchi de toute opposition, libre de sat et libre de l'asat, état de choses, qui rappelle le Nirvâna de la Gîta, où toute vie distincte se trouve éteinte au sein de l'unité suprême, et pour ainsi dire, soufflée, comme on souffle un flambeau" d'Eckstein pag. 481. Vgl. Obry's gehaltvolle Schrift: du Nirvâna Bouddhique Paris 1863.

für sie[1]) jener dämonische Pâpman zu rein wesenhaftem, geistigem, wonneseligem Licht. — 4. Drum strebe man vermittelst der nṛisiṅha-anushṭubh diesen Schmutz-und-Sündelosen[2]), an der Spitze vom oṃkâra bestrahlten, turîya und nicht turîya seienden âtman zu erkennen: dem (der so weiſs) wird der dämonische Pâpman zu rein wesenhaftem, geistigem, wonneseligem Licht. — 5. Jene Götter aber wünschten auch aus diesem Licht herauszukommen, da sie vor dem Zweiten (vor der Dualität) Scheu empfanden. Vermittelst der nṛisiṅha-anushṭubh jenen an der Spitze vom oṃkâra bestrahlten turîya und aturîya seienden âtman gesucht habend, blieben sie mittelst des praṇava (om) eben bei ihm allein stehen. — 6. Da ward ihnen jenes Licht zu dem vor diesem All (seienden,) herrlich strahlenden, zweitlosen, undenkbaren, Attributlosen, von selbst leuchtenden, wonneseligen Leeren (Absoluten, çûnyam). — 7. Wer also weiſs, wird (dadurch selbst) zu dem von selbst leuchtenden, höchsten brahman. — 8. Jene Götter aber, aus dem Verlangen[3]) nach Söhnen, nach Reichthum, nach den Welten und aus den Hülfsmitteln dazu[4]) sich erhebend, ohne Ichgefühl, ohne Behausung, ohne Weib, ohne Haarlocke[5]), ohne heilige Schnur, nach Art von Blinden, Tauben, Be-

---

[1]) in Folge dieser Zusammenfassung jener Attribute des âtman sammt ihren Gegensätzen, als beide im âtman selbst aufgehend.

[2]) ich übersetze als ob apaṅkakashâyam dastünde. Anqu. cor cuiusvis, quod, a non visu purus non factus sit, et a concupiscentia et cupiditate et appetitu carnali procul is manserit. Vgl. mṛiditakashâya Chândogyop. 7, 26, 2, kashâyapakti Çaṃkara zu Vedântas. p. 1009.

[3]) Reminiscenz aus Çatap. Br. 14, 6, 4, 1. 7, 2, 26, woselbst statt der Götter die brâhmaṇa genannt sind, die man natürlich auch hier — wie der Verlauf zur Genüge zeigt — darunter zu verstehen hat, nicht die Sinne, wie Anqu. will: vgl. d'Eckstein a. a. O. p. 487.

[4]) ? et e causis quibus hae volitiones simul proveniunt Anqu., man sollte sasâdhanâbhyaḥ als gemeinschaftliche Apposition für die drei eshaṇâ erwarten. [5]) s. diese Stud. 2, 174. 78., et τὸ kakl rasit Anqu.

thörten, Eunuchen, Stummen, Wahnwitzigen[1]) umherwandelnd, besänftigt, gezähmt, beruhigt, geduldig, gesammelt, am âtman sich erfreuend, mit dem âtman spielend, mit dem âtman sich paarend, im âtman wonnig, den praṇava als das höchste brahman, als das von selbst leuchtende Leere (Absolute) erkennend, darin eben vollständig aufgingen. — 9. Darum, wer dies Gelübde der Götter übt, der geht auf in dem oṃkâra, dem höchsten brahman: er erschaut durch (seinen eignen) âtman den (allgemeinen) âtman, das höchste brahman. — 10. Dies sagt folgender çloka:

Das Horn verflechtend mit dem Horn, an den Hörnern den Leu'n man pack! | Mit dem Hornpaar das Horn bindend, die drei Götter zu Ruhe komm'n.“ ||

Dies letzte Räthsel möge uns Anqu.'s Erklärung (p. 792) erläutern[2]): Djiw âtma cum duobus cornibus, pram âtma sine cornu: haec tria, scilicet particulare cum universali, unum efficere jubetur. Mystica *τοῦ* Nersingheh et trium agentium Brahm, Beshn, Roudr expositio. Seine dem entsprechende Uebersetzung des ersten pâda durch „cornua cum sine cornu unum ut effecit“ setzt übrigens eine andere Lesart, etwa çriṅge (Dual) açriṅgaṃ saṃyojya voraus. — upâsate ist nach ihm in der prägnanten Bedeutung: sine volitione fiant, quietem sumunt, e medio tolluntur zu fassen, als ob udâsate dastünde.

§. 7.

1. devâ ha vai prajâpatim abruvan: bhûya eva no bhagavân[3]) vijnâpayatv iti, tathety | 2. *a*jatvât *a*jaratvâd[4])

[1]) s. Jâbâlopanishad in diesen Stud. 2, 77.

[2]) Im Namen nṛisiṅha liegt nach seiner Angabe (p. 434) bereits die Identität der beiden Formen des âtman ausgedrückt, nṛi nämlich bedeutet den jîvâtman, siṅha den paramâtman. [3]) bhagavān AI. [4]) fehlt A.



*a*maratvâd [1]) *a*mṛitatvâd *a*bhayatvâd *a*çokatvâd *a*mohatvâd *a*naçanâyatvâd *a*pipâsatvâd [2]) *a*dvaitatvâc câ 'kâreṇemam âtmânam anvishyo, 'tkṛishṭatvâd [3]) *u*tpâdakatvâd *u*tpravishṭatvâd [4]) *u*tthâpayitṛitvâd *u*ddrashṭṛitvâd *u*tkartṛitvâd *u*tpathacârikatvâd [5]) *u*dbhâsakatvâd [6]) *u*dbhrântakatvâd [7]) *u*ttîrṇavikṛitatvâc cokâreṇa paramaṃ siṅham anvishyâ, 'kâram imam âtmânam ukârapûrvârdham âkṛishya siṅhîkṛityo, 'ttarârdhena taṃ siṅham âkṛishya *m*ahattvân *m*ahastvân [8]) *m*ânatvân *m*uktatvân *m*ahâdevatvân *m*aheçvaratvân *m*ahâsattvân *m*ahâcittvân *m*ahânandatvân *m*ahâprabhutvâc ca makârârdhenâ 'nenâ [9]) "tmanaikîkuryâd | 3. açarîro nirindriyo 'prâṇo 'tamâḥ saccidânandamâtraḥ sa svarâḍ bhavati ya evaṃ veda |

4. kas tvam ity, aham iti hovâcai, 'vam evedaṃ sarvam, asmâd aham iti sarvâbhidhânam | 5. tasyâ "dir ayam *a*kâraḥ sa eva bhavati [10]), sarvaṃ hy evâ 'yam [11]) âtmâ, 'yaṃ hi [12]) sarvântaro [13]), na hîdaṃ sarvaṃ nirâtmakam [14]), âtmaivedaṃ sarvaṃ, tasmât sarvâtmakenâ 'kâreṇa sarvâtmakam âtmânam anviched | 6. brahmaivedaṃ sarvaṃ sac-cid-ânandarûpam [15]), saccidânandarûpam idaṃ sarvaṃ, sad dhîdaṃ sarvaṃ, tat [16]) sad iti, cid dhîdaṃ sarvaṃ, kâçate prakâçate [17]) ceti | 7. kiṃ sad itî, 'dam idaṃ ne 'ty anubhûtir iti, kai 'she 'tî, 'yam [18]) iyaṃ nety avacane-

---

[1]) fehlt I. [2]) apipâsâtvâd AI. [3]) shyodatkṛi° A.
[4]) tvât pravi° I. [5]) °câritvâd I.
[6]) ? udgrâsa° I. uddhâsa° A. [7]) °bhrântatvâd I.
[8]) mahastvân mahattvân mahatvâm I.
[9]) ? so I., makârârdhenâ 'rthenâ A.
[10]) ? vergl. 8., bhavati fehlt I., sa eva bhava A., „ist derselbe" wie der vorhin exponirte, et expositio eius memorata facta quod forma τοῦ âtma est, venit et nomen omnis fit. [11]) hy ayam A. [12]) hi fehlt I.
[13]) °taraṃ I., vgl. Çatap. 14, 6, 4, 1. 5, 1.
[14]) quidquam non est quod in eo âtma non sit Anqu., s. 5, 1.
[15]) °svarûpam I. [16]) sat A. [17]) ca kâsate kâçate I.
[18]) kaishîkeyam I.

nai 'vâ 'nubhavann uvâcai, 'vam eva cid-ânandâv [1]) apy avacanenai 'vâ 'nubhavann uvâca, sarvam anyad api, sa parama ânandas | 8. tasya brahmaṇo nâma brahmeti, tasyâ 'ntyo 'yam *m*akâraḥ sa eva bhavati, tasmân *m*akâreṇa paramam brahmâ 'vichet, kim idam evam ity, om [2]) ity evâ ''hâ 'vicikitsann | 9. açarîro wie 3. |

10. brahma vâ idaṃ sarvam amṛitatvâd [3]) ugratvâd vîratvân mahattvâd vishṇutvâj jvalattvât sarvatomukhatvân nṛisiṅhatvâd bhîshaṇatvâd bhadratvân mṛityumṛityutvân namâmitvâd ahaṃtvâd iti, satataṃ hy etad brahmogratvâd vîratvân °ahaṃtvâd [4]) iti | 11. tasmâd *a*kâreṇa paramam brahmâ 'nvishya *m*akâreṇa mana-âdy-avitâram [5]) mana-âdisâkshiṇam anvichet | 12. sa yadaitat sarvam upekshate tadaitat sarvam asmin praviçati, sa yadâ prabudhyate tadaitat sarvam asmâd evottishṭhati | 13. sa etat sarvaṃ nirûhya pratyûhya sampîḍya saṃjvâlya [6]) sambhakshya svâtmânam eshâṃ dadâty, atyugro 'tivîro 'timahân ativishṇur atijvalann atisarvatomukho 'tinṛisiṅho 'tibhîshaṇo 'tibhadro 'timṛityumṛityur atinamâmy atyaham bhûtvâ sve mahimni sadâ [7]) samâsate [8]) | 14. tasmâd enam *a*kârârthena [9]) pareṇa brahmaṇaikîkuryâd *u*kâreṇâ 'vicikitsann | 15. açarîro wie 3. 9. | 16. tad esha çlokaḥ:

---

1) °daṃ I.

2) ?? evam ity u A., evam ṛityu I. Aber Anqu.'s Uebersetzung führt auf die Lesart evam ity om hin: „ist dies so"? so (frugen die Götter) „om (ja!)" so nur sprach er (Prajâpati) ohne Bedenken. Tum Pradjapat dixit: tempore quo ab aliquo aliquid petunt, quod hoc hoc modo est? si ei illa res certa cognita sit, in responsum dicit, quod Oum: id est, verum et justum est.

3) so I., asṛijatvâd A.

4) in I. ausführlich aufgeführt, in A. dagegen steht: vîratvân mahattvât punaḥ(!) ahaṃtvâd.

5) d. i. mana-âdi-avitâram (Accus. von avitar). A. hat °âghavi°.

6) saṃjv. fehlt I.

7) so I., sapadâ A.

8) √âs nach der ersten Klasse.

9) ekârthena I.

çriṅgaṃ çriṅgârdham âkṛishya çriṅgeṇâ 'nena yojayet |
çriṅgam enam pare çriṅge tam anenâ 'pi yojayed iti || 7 ||
saptamaḥ khaṇḍaḥ ||

Dieser §. zerfällt in drei Abschnitte, die je von einander durch einen gleichlautenden Schlufssatz (3. 9. 15.), der die Verheifsungen für den der betreffenden Lehren Kundigen enthält (er wird „ledig des Leibes, der Sinne, des Hauches, der Finsternifs, rein aus Wesenheit, Geistigkeit, Wonne bestehend, von eignem Lichte strahlend"), geschieden sind. Die beiden ersten Abschnitte (1. 2. und 4—8.) erscheinen als ein erneuter Dialog zwischen prajâpati und den ihn um Belehrung bittenden Göttern, und zwar führt der erste derselben (2.) allerlei mit *a*, *u*, *m* beginnende Eigenschaften des âtman auf, um damit die entsprechenden drei Moren des mit dem âtman identischen oṃkâra zu verherrlichen. Der zweite Abschnitt (4—8.) handelt von den Wörtern aham (Ich) und brahman (Allgeist), deren (je doppeltes) *a* und resp. *m* dieselben Eigenschaften, wie die gleichen eben besprochenen Moren des oṃkâra repräsentiren, somit zu dem Suchen des allseelischen âtman, resp. des höchsten brahman geeignet sind. Die drei hauptsächlichsten Eigenschaften des brahman, Wesenheit, Geistigkeit, Wonneseligkeit werden dabei (in 7.) in folgender höchst eigenthümlicher Weise erörtert [1]):

7. „Was ist das Wesenhafte"? so (frugen die Götter). „Die Erkenntnifs (Wahrnehmung), dafs dies (ist), dies nicht ist [2])". — „Wie aber ist diese (Erkenntnifs)"? „dies (ist

[1]) kurios ist auch was d'Eckstein a. a. O. pag. 570—74 hieraus gemacht hat.

[2]) intellectus quod in eo hoc et illud non sit.



sie), dies (ist sie) nicht", so durch Nichtsagen allein sie darstellend sagte er[1]) sie (ihnen). — Ganz ebenso sagte er ihnen auch die Geistigkeit und die Wonneseligkeit, durch Nichtsagen allein sie darstellend. Ebenso auch alles Andere. Dies ist die höchste Wonne."

Nun, das nennt man wenigstens sich billig abfinden! Ganz die gleiche Erklärungsweise finden wir im zwölften Verse[2]) des dem Çaṃkara zugeschriebenen Dakshiṇâmûrtistotra (Chambers 794 p, 1) wieder: citraṃ vaṭataror mûle vṛiddhâḥ çishyâ, gurur yuvâ | guros tu maunaṃ vyâkhyânaṃ çishyâs tu chinnasaṃçayâḥ ||, was bei Ballantyne (the first three chapters of Genesis, Benares 1860 p. LXVI) durch: „the masters explanation was his silence, and the doubts of the pupils were removed" übersetzt ist.

Der dritte Abschnitt (10—14.) handelt von der Einheit des aham und des brahman und greift resp. wieder auf die (elf resp.) zwölf Wörter der nṛisiṅha-Formel zurück, dieselben zunächst (in 10.) als ebenso viele Eigenschaften des brahman bezeichnend. — 11. „Wenn man nun — heifst es dann weiter — mit dem *a* (von aham) das höchste brahman gesucht hat, strebe man sodann mit dem *m* (von brahman) den Schützer und Zeugen des manas und der übrigen Sinne (den aham) zu finden. — 12. Wenn derselbe auf dieses All nicht achtet[3]), geht dasselbe in ihn ein:

---

[1]) Pradjapat, ut oculum texit, silens factus et responsum non dedit, id est, τὸ vadj dan status est, qui dici non potest.

[2]) derselbe ist übrigens wohl nur eine sekundäre Zuthat, da er in einem andern Metrum abgefafst ist, und in Râmatîrtha's Commentar (Chambers 175) nicht erklärt wird. Auch die Bombayer Ausgabe des stotra kennt ihn nicht (hat nur 10 Verse).

[3]) √îksh + upa in der Bedeutung: übersehen, tempore quo hic âtma versus hunc mundum tendens non fiat.



wenn er erwacht, geht es aus ihm hervor [1]). — 13. (Darauf) nachdem er dieses All herausgezogen, dränge er es wieder zurück, presse es zusammen, zünde es an, verzehre es und gebe (darauf wieder) sich selbst ihnen [2]) hin. Ueber alle die in der nṛisiṅha-Formel aufgeführten Eigenschaften erhaben seiend, ruht er beständig in seiner eignen Majestät. — 14. Darum vereinige er ihn (den âtman?) mittelst des a (des omkâra) mit dem höchsten brahman, mittelst des u über alle Zweifel erhoben."

Den Schlufs macht ein mystisches Spiel, nach Art des den vorigen §. beschliefsenden Verses, in welchem die drei Moren des oṃkâra als Hörner bezeichnet, und ihre gegenseitige Verflechtung geschildert ist: cornu (*a*) versus latus dimidiati cornu (*m*im) ut attraxit (homo), cum hoc cornu unum efficiat: et hoc cornu, quod cum cornu alio (*v*au d. i. *u*) unum efficiat et illud cornu (*a*) cum hoc cornu (vau, = *u*) unum faciat: dazu die Note (pag. 794) cui quidem junctioni, propria cui libet litterae virtus communicatur: unde Brahm ipse, Ens supremum exsurgit.

§. 8.

1. atha turîyeṇo | 2. 'taç [3]) ca protaç ca hy ayam âtmâ siṅho [4]), 'sminn idaṃ hi sarvam, ayaṃ hi sarvâtmâ, 'yaṃ hi sarvam evo 'to [5]), 'dvayo hy ayam âtmai 'ka [6])

---

[1]) d. i. doch wohl: das Wachen des âtman, der Allseele, bedingt die Existenz des Alls: sobald er schläft, unthätig ist, ruht das All unentwickelt in seinem Schoofse: s. Manu 1, 52 ff., vgl. unten 9, 9.

[2]) woher der Plural? offenbar ist das All gemeint. Es handelt sich hier wohl eben um die in steter Folge sich wiederholenden Weltzerstörungen und Weltschöpfungen, s. oben 2, 9. 3, 5: et usque ad tempus quod vult ut servatum fecit, post tempus praedeterminatum hoc omne ut surgere fecit, et omnes actiones cessare fecit et omne in invicem allisit et urere fecit et omne ut comedit, se ipsum his immiscet.

[3]) d. i. °ṇa otaç.

[4]) leo quod omne deorsum fert.

[5]) d. i. eva oto, et quidquid existit, omne is est, et stamen subtemen omnis is est.

[6]) âtmâ eka A., âtmaikalya I.

evâ 'vikalpo, na hi vastu sad [1]), ayam hy ota eva sadghano 'yaṃ cidghana ânandaghana ekaraso [2]) 'vyavahâryaḥ kena canâ 'dvitîya | 3. otaç ca protaç caisha oṃkâra, evaṃ naivam iti prishṭa om ity evâ [3]) ''ha, vâg vâ oṃkâro, vâg evedaṃ sarvam, na hy açabdam ive 'hâ 'sti | 4. cinmayo hy ayam oṃkâraç cinmayam idaṃ sarvam | 5. tasmât [4]) parameçvara evai 'kam eva tad bhavaty, etad [5]) amṛitam abhayam etad brahmâ, 'bhayaṃ vai brahmâ, 'bhayaṃ hi vai brahma bhavati ya evaṃ vedeti rahasyam |

6. anujnâtâ hy ayam âtmai, 'sha hy [6]) asya sarvasya svâtmânam anujânâti, na hî 'daṃ sarvaṃ svata âtmavan [7]), na hy ayam oto nâ 'nujnâtâ 'saṅgatvâd [8]) avikâritvâd asattvâd | 7. anujnâtâ hy ayam oṃkâra, om iti hy anujânâti, vâg vâ oṃkâro vâg evedaṃ sarvam anujânâti | 8. cinmayo hy ayaṃ oṃkâraç, cid 'dhî 'daṃ sarvaṃ nirâtmakam âtmasât karoti [9]) | 9. wie 5. |

10. anujnaikaraso hy ayam âtmâ, prajnânaghana

---

[1]) vas tud I., Anqu. hic omnis mundus, quod visus fiat, existentiam non habet. Das Seiende ist nicht wirklich, wesenhaft (vastu, sondern nur eine Form des âtman).

[2]) omni loco uno modo (unius naturae, aequalis), Anqu. p. 440.

[3]) tempore quo ab aliquo aliquid petunt, quod, hoc modo existit? si (hoc modo) existit, is in responsum, Oum dicit: et si petit, quod, hoc modo non est? si non est, etiam is in responsum ejus, Oum dicit. — Om ist ja ursprünglich nichts weiter als die Bejahungs- und Bekräftigungs-Interjektion âm, s. diese Stud. 2, 188.

[4]) quapropter omnis mundus cum domino magno mundi unum fiat: tempore quo mundus cum d. m. m. unum fit, illo tempore sine cessatione et sine timore est.

[5]) atad A., etad bis bhavati fehlt hier in I., steht aber daselbst in 9. und 13. [6]) âtmâ e hy A., âtmâ esha hy I.

[7]) sarvam âtmavan I., haec omnia animantia a se ipsis vitam non habent.

[8]) oto nujnâsaṃga° I., oto nânujnânâsaṃ° A., „und doch ist er eigentlich weder ota noch anujnâtar“, propterea quod is cum aliqua re se non immiscet: quandoquidem ei τὸ mutatum (esse) non est, et secundum non habet, se ipsum cui det?

[9]) et hic mundus, quod scientiam et animam non habet, ille âtmaï quod forma scientiae est hunc mundum ingreditur et scientiam dat.

evâ 'yam asmât [1]) sarvasmât purataḥ suvibhâto, 'taç [2]) cidghana eva, na hy ayam oto nâ 'nujnâtâ, "tmâ [3]) hîdaṃ sarvaṃ sad [4]) evâ | 11. 'nujnaikaraso hy ayam oṃkâra, om iti hy evâ 'nujânâti, vâg vâ oṃkâro, vâg eva hy anujânâti [5]) | 12. cinmayo hy ayam oṃkâraç, cid eva hy anujnâ [6]) | 13. wie 5. |

14. avikalpo hy ayam âtmâ 'dvitîyatvâd | 15. avikalpo hy ayam oṃkâro 'dvitîyatvâd eva, cinmayo hy ayam oṃkâras | 16. tasmât parameçvara evaikam eva tad bhavaty [7]), avikalpo nâ 'vikalpo [8]) 'pi, nâ 'tra kâcana bhidâ 'sti, nai 'vâ 'tra kâcana bhidâ 'sty, atra bhidâm iva manyamânaḥ çatadhâ sahasradhâ vâ [9]) bhinno mṛityor mṛityum âpnoti | 17. tad etad advayaṃ svaprakâçam mahânandam âtmai 'vai, 'tad amṛitam abhayam etad brahmâ, 'bhayaṃ vai wie 5. || 8 || ashṭamaḥ khaṇḍaḥ ||

Dies Capitel enthält in vier Abschnitten eine Darstellung der oben in 2, 8—12 (s. 9, 33) der vierten More des oṃkâra zugetheilten Eigenschaften: ota eingewebt (in das All als stamen subtemen), anujnâtar einwilligend, d. i. sich dem All hingebend donum faciens se ipsum, anujnaikarasa allein aus Bejahung (? Erkenntniſs) bestehend forma scientiae et unius modi, avikalpa ohne Wechsel [7]). Und zwar werden dieselben hier als in gleicher Weise, wenn auch nur scheinbar, dem âtman zukommend, resp. in Ver-

---

[1]) yaṃ hy asmât I. [2]) na kaç I. [3]) âtmâ I., tmyam A.

[4]) so I., sarvam asad A., et a τῷ filum esse immunis est et a τῷ donum facere se ipsum, ex ipso hoc respectu quod in hoc gradu quidquid est et praeter τὸν âtma res alia existens non est.

[5]) jatuhyânâti I.

[6]) et Oum forma scientiae est, et τὸ approbatum facere quamlibet rem etiam e scientia est. [7]) çvaraṇavekam eva tad bhavaty I.

[8]) nâvikalpo fehlt I., et in hoc gradu âtmâ ullum vinculum non habet et causam vinculi non habet. [9]) fehlt A.

bindung mit dessen Einheit, Zweitlosigkeit, Allheit erörtert, und dadurch die Einheit Beider, des oṃkâra (resp. der damit wieder, wie mit dem All, identischen vâc) und des âtman erhärtet. — Jeder Abschnitt schliefst mit der gleichlautenden, nur das letzte Mal noch weiter ausgeführten [1]) Verheifsung, dafs der, der also wisse, dadurch eo ipso die Einheit mit dem ewigen, aller Furcht entrückten brahman erreiche: und wird resp. die betreffende Lehre je am Ende stets als rahasyam, Geheimnifs (secretum maxime tegendum) bezeichnet. — Da d'Eckstein's Analyse a. a. O. p. 576 den Inhalt im Wesentlichen richtig darstellt, so möge sie hier ihre Stelle finden. „Le Verbe (om nämlich) est ce fil qui a composé la trame de l'univers. Il est la grande affirmation des êtres, le Oui de l'univers [2]).... Le Verbe est le principe de la parole; tout est parole, car tout a nom... Le monde est par lui-même inanimé; mais le créateur se communique à l'univers en sa qualité d'ordonnateur systématique et scientifique, d'anujnâtṛi; le Verbe qui lui est identique, révélant cette qualité, vivifie ainsi le monde. Il est la science substantielle, il est l'anujnâ; il est aussi la félicité, la suprême joie de l'univers; il est celui en lequel le monde se spiritualise; il réside sous la forme de l'inévolu ou de l'avikalpa dans l'unité du systéme de l'univers.“

§. 9.

1. devâ ha vai prajâpatim abruvann: imam eva no [3]) bhagavann oṃkâram âtmânam upadiçeti, tathe 'ty | 2.

[1]) dieselbe ist nämlich daselbst zugleich auch mit einer Drohung gegen den verbunden, welcher nicht die absolute Einheit des oṃkâra und des âtman erkennt: „100 fach, 1000 fach gespalten verfällt er dem Tod des Todes“ d. i. wiederholtem Todesschrecken.

[2]) „Ausdruck der ewigen Position“ Ac. Vorles. p. 152.

[3]) so IE., imam evo A.

upadrashṭâ 'numantaisha âtmâ siṅhaç cidrûpa evâ, 'vikâro hy upalabdhâ sarvatra, na hy asti[1]) dvaitasiddhir, âtmaiva siddho 'dvitîyo, mâyayâ hy anyad iva, sa vâ esha âtmâ para evai, 'sha eva[2]) sarvaṃ, tathâ hi prâjnaiḥ sai 'shâ 'vidyâ jagat sarvam, âtmâ paramâtmaiva, svaprakâço 'py, avijnânatvâj[3]), jânann eva hy atra na vijânâty anubhûter | 3. mâyâ ca tamorûpâ[4]) 'nubhûtes, tad etaj jaḍam mohâtmakam anantaṃ tucham idaṃ rûpam, asyâ 'sya vyañjikâ nityanivṛittâ[5]), 'pi mûḍhair[6]) âtmaiva[7]) dṛishṭâ[8]), 'sya[9]) sattvam asattvaṃ ca darçayati siddhatvâ-'siddhatvâbhyâṃ svatantrâ-'svatantratvena | 4. sai 'shâ vaṭavîjasâmânyâd anekavaṭaçaktir[10]) ekaiva, tad yathâ vaṭavîjasâmânyam[11]) ekam anekân[12]) svâ-'vyatiriktân vaṭân svavîjân[13]) utpâdya tatra-tatra pûrṇaṃ saṃtishṭhaty, evam evaishâ mâyâ svâ-'vyatiriktâni paripûrṇâni kshetrâṇi darçayitvâ jîveçâv âbhâsena karoti, mâyâ câ 'vidyâ ca svayam eva bhavati[14]) | 5. sai 'shâ citrâ[15]) sudṛiḍhâ bahvaṅkurâ svayaṃ guṇabhinnâ 'ṅkureshv api guṇabhinnâ[16]) sarvatra brahma-vishṇu-çivarûpiṇî[17]) caitanyadîptâ | 6. tasmâd âtmana eva traividhyaṃ sarvatra yonitvam apy, abhimantâ jîvo niyante 'çvaraḥ sarvâhammânî[18]) hiraṇyagarbhas trirûpa[19]) îçvaravad vyaktacaitanyaḥ | 7. sarvago hy esha[20]) îçvaraḥ kriyâjnânâtmâ sarvaṃ sarvamayaṃ, sarve jîvâḥ sarvamayâḥ[21]) sarvâva-

---

1) so A., nâsti I. 2) ?? °shaiva I., °shaivai A.
3) avishayajnâ° I. 4) tâmâmûpâ I. 5) ttyâ I.
6) rûḍhair I. 7) âtmaivam A. 8) dṛishṭvâ I. 9) syâ A.
10) ? bîjamânyavad aneka° A., vîjasâmânyam eka° I.
11) so AI.: es ist wohl blos °vîjam zu lesen? 12) anekât AI.
13) °ktâd vaṭât svabî° A. 14) karoti I. 15) 'viḍyâ I.
16) °resvashi guṇâbhinnâ I. 17) çiva bis jîvo ni[yantâ fehlt I.
18) sarvârhaṃ° I. 19) °rbhaḥ svarûpa I.
20) hy esha bis virâjaṃde[vatâḥ fehlt I.
21) Anquetil's Uebersetzung (p. 447) ist hier sehr diffus, und enthält u. A. einen Vergleich des âtman und der jîvâs mit dem Meer und dessen undae.

sthâsu tathâ 'py alpâḥ | 8. sa vâ esha[1]) bhûtânî 'ndriyâṇi virâjaṃ devatâḥ[2]) koçâṅç ca sṛishṭvâ praviçyâ[3]) 'mûḍho mûḍha iva vyavaharann âste mâyayaiva | 9. tasmâd advaya evâ 'yam **âtmâ** sanmâtro nityaḥ çuddho **buddhaḥ** satyo mukto nirañjano vibhur[4]) advaya[5]) ânandaḥ[6]) paraḥ pratyag-ekarasaḥ pramâṇair etair avagataḥ | 10. sattâmâtraṃ[7]) hîdaṃ sarvaṃ sad eva[8]), purastâtsiddhaṃ hi **brahma**[9]), na hy atra kiṃcanâ 'nubhûyate, nâ 'vidyâ 'nubhavâ, "tmani[10]) svaprakâçe sarvasâkshiṇy avikriye 'dvaye paçyate 'hâ 'pi sanmâtram, asad anyat, satyaṃ hîttham purastâd ayoni svâtmastham ânandacidghanaṃ[11]), siddhaṃ hy asiddhaṃ, tad **vishṇur îçâno brahmâ**, 'nyad api sarvaṃ, sarvagaṃ sarvam | 11. ata eva çuddho 'bâhyasvarûpo[12]) **buddhaḥ** sukhasvarûpa[13]) **âtmâ**, na hy etan nirâtmakam api câ 'sty, "tmâ[14]) purato hi siddho, na hîdaṃ sarvaṃ kadâcid, âtmâ hi svamahimastho[15]) nirapeksha eka eva sâkshî svaprakâçaḥ | 12. kiṃ tan nityam âtmâ[16])?, 'tra hy eva na vicikitsyam, etad dhîdaṃ sarvaṃ sâdhayati, drashṭâ drashṭuḥ sâkshy avikriyaḥ siddho niravadyo, bâhyântaravîkshaṇât suvispashṭas, tamasaḥ purastâd bhûta | 13. esha[17]) dṛishṭo 'dṛishṭo veti, dṛishṭo 'vyavahâryo 'py alpo nâ 'lpaḥ sâkshy aviçesho 'nanyo[18]) 'sukhaduḥkho 'dvayaḥ paramâtmâ sarvajno 'nanto 'bhinno 'dvayaḥ[19]) sarvadâ saṃvittir mâyayâ

---

[1]) so Mahîdhara zu Vs. 31, 5 (âtharvaṇottaratâpanîye), und Anqu. — sarvâṇye A., was auf sarvâṇy eva führt. [2]) virâjan de° A.

[3]) Mahîdhara hat statt praviçyâ bis mâyayaiva blos: 'tra pravishṭa iva viharati [4]) viraṃjano prabhur I. [5]) zum zweiten Male!

[6]) âtmânandaḥ A. [7]) satvâmâtrâ I. [8]) sate I.

[9]) bra A. (ohne hma). [10]) tmani bis asad anya[t fehlt I.

[11]) âdâyacidyṛita I. [12]) °svadhaḥ rûpo I.

[13]) sukharûpa I., sukharûpasvarûpa A.

[14]) ?? avinyânâtmâ A., apijâtmâ I.

[15]) svayamahimnastho I., svamahimnastho A.

[16]) ? so I., âtmano A., nitya hy ayam âtmâ E.

[17]) nämlich bhûtaḥ esha. AI. haben bhûtaisha. [18]) so I., nânyo AE.

[19]) zum zweiten Male!

saṃvittiḥ[1]) svaprakâço | 14. yûyam eva drishṭaḥ, kim advayena?, dvitîyam eva na, yûyam eva[2]) | 15. brûhy eva bhagavann iti te devâ ûcur, yûyam eva, driçyate cen nâ "tmajno[3]), 'saṅgo hy ayam âtmâ 'to yûyam eva svaprakâçâ[4]), idaṃ hi sat-saṃvinmayatvâd[5]) yûyam eva | 16.[6]) neti hocur, hantâ 'saṅgâ vayam[7]) iti hocuḥ, katham paçyantîti[8]) hovâca, na[9]) vayaṃ[10]) vidma iti hocus, tato yûyam eva svaprakâçâ[11]) iti hovâca, yac ca sat-saṃvinmayâ[12]), etau hi purastât suvibhâtam avyavahâryam evâ 'dvayam | 17. jnâto va esha[13])?, jnâto viditâviditât para iti hocuḥ | 18. sa hovâca, tad vâ etad brahmâ 'dvayam brihattvân, 'nityaṃ çuddham buddham[14]) muktaṃ satyaṃ sûkshmam paripûrṇam advayaṃ[15]) sadânandaṃ cinmâtram âtmaivâ 'vyavahâryaṃ kena cana | 19. tad etad âtmânam om ity apaçyantaḥ paçyata, tad etat satyam, âtmâ brahmaiva[16]), brahmâtmaivâ[17]), 'tra hy eva na vicikitsyam ity | 20. oṃ satyaṃ tad etat paṇḍitâ eva[18]) paçyanty, etad dhy açabdam[19]) asparçam arûpam arasam agandham avaktavyam[20]) anâdâtavyam agantavyam avisarjayitavyam anânandayita-

---

[1]) ? A. hat blos: sarvadâ saṃvitat: I. hat: sarvadâ saṃvitti mâyayâ sâ sâṃvitti, und E. giebt: sarvadâ saṃvittir mâyayânâṃ (!) saṃvittiḥ. Anqu. semper figura scientiae est, et etiam sic lumen est, quod, à τῷ maïa lumen eius absconditum non fiat.

[2]) in I. wird hier: drishṭaḥ? kiṃ adv. dv. eva nochmals aufgeführt.

[3]) ?? nâtmajnâ I., nâtmajnâra E. [4]) °kâçâ AI. Anqu., °kâçă E.

[5]) ? so A., saṃcinma° I., san-tchin-mayatvât, hi E.

[6]) Vgl. die lange Exposition, die d'Eckstein (Dec. 1836 p. 583—5. Juill. 1837 p. 28—31) aus diesen paar Worten entnommen hat.

[7]) hantâsangâvam E. [8]) so AE., paçyatîti I. [9]) na fehlt I.

[10]) vayo E. [11]) kâça A.

[12]) ? conjicio, na ca sat saṃvinmayâ A., na ca saṃcimayâ I., ha vâ satsantchinmayâ E. [13]) ?? vaisha AI., vaishye E.

[14]) nityam nochmals nach buddham in A. [15]) zum zweiten Male!

[16]) tmâ brahmaiva fehlt I.

[17]) so EI., A. hat blos nochmals brahmaivâ.

[18]) so E., evam A., esha I. [19]) paçyante tachadvyaçabdaṃ I.

[20]) avyakt° I.

vyam [1]), amantavyam aboddhavyam anahaṃkartavyam acetayitavyam, aprâṇayitavyam [2]) anapânayitavyam avyânayitavyam anudânayitavyam asamânayitavyam, anindriyam [3]) avishayam akaraṇaṃ alakshaṇam [4]) asaṅgam aguṇam avikriyam avyapadeçyam, asattvam arajaskam atamaskam, amâyam apy, aupanishadam eva, suvibhâtaṃ sakṛidvibhâtam purato 'smât sarvasmât suvibhâtam advayam [5]), paçyatâ, 'haṃ saḥ so 'ham iti | 21. sa hovâca: kim esha dṛishṭo 'dṛishṭo veti?, dṛishṭo viditâviditât para iti hocuḥ | 22. kvaisha [6])?, katham iti te [7]) hocuḥ | 23. kiṃ tena?, na kiṃcaneti hocur [8]) | 24. yûyam âçcaryarûpâ iti, na cety | 25. âho: 'm [9]) ity anujânîdhvam, brûtainam iti | 26. jnâto?, jnâtaç ceti hocur, na caivam iti [10]) | 27. brûtai 'vai 'nam [11]) âtmasiddham iti hovâca | 28. paçyâma eva bhagavan, na ca vayam paçyâmo, naiva vayaṃ vaktuṃ çaknumo, namas te bhagavan prasîdeti hocur | 29. [12]) na bhetavyam pṛichateti hovâca | 30. saishâ [13]) 'nujnety, esha evâtmeti hovâca | 31. te hocur namas tubhyaṃ vayaṃ ta itî | 32. 'ti ha prajâpatir devân anuçaçâsâ 'nuçaçâseti | 33. tad esha çlokaḥ:

---

[1]) dies Wort fehlt in A.

[2]) dies Wort und die folgenden vier Wörter fehlen in A.

[3]) atîndriyam I. [4]) ? akarṇam al° I., akaraṇapral° A.

[5]) So AI., d'Eckstein dagegen (1837 Juillet p. 36) hat: adjapam und fafst die folgenden Worte als paçyatâṃ haṃsa(ḥ): „le cygne est contemplé dans la prière involontaire et à peine audible". Aehnlich Anquetil pag. 452: illud lumen vos, in τῷ hens etiam, quod adjpa nomen habet — id est in τῷ respirare omnia animantia sine libertate (naturaliter) fluens est (cursum habent, vivunt) — . . . . videatis. Ein Wortspiel mit haṅsa ist offenbar auch im Texte bezweckt: adjpa dagegen scheint mir eine unglückliche Lesart: d'Eckstein versteht darunter (pag. 35): „cette prière involontaire de la créature, qui éclate dans la respiration de l'être physique, et plus profondément encore, dans celle de l'être sensible"!

[6]) kvaishâ E. [7]) fehlt AE. [8]) hocur bis ceti in 26. fehlt in I.

[9]) d. i. âha om.

[10]) ? blos na vai A., na caimam iti I., na caivam iti hocur E.

[11]) so I., brûtevainam A., brûtoṃ cainam E.

[12]) die beiden Absätze 29. 30. bis te hocur in 31. fehlen in I.

[13]) ? so E., hy eshâ A.

otam otena jânîyâd anujnâtâram itaram [1]) | anujnâm advayaṃ labdhvâ [2]) upadrashṭâram âvrajed ity, upadrashṭâram âvrajed iti || 9 || navamaḥ khaṇḍaḥ [3]) ||

Belehrung der deva durch prajâpati über das Verhältnifs der mâyâ zum âtman, über das Wesen und die Eigenschaften des letzteren [4]), über seine Einheit mit dem brahman, seine universelle Allheit, und resp. seine aller Definition spottende Absolutheit. Eine grofsartige, obschon höchst diffuse und logischer Schärfe entbehrende Darstellung. — Die Spielereien mit dem oṃkâra und seinen drei resp. vier Moren, sowie die Beziehung auf die nṛisiṅha-Formel, sind in diesem §., bis auf eine allgemeine Verweisung darauf gleich im Eingange und den darauf sich zurückbeziehenden Schlufstheil, ganz bei Seite gelassen, und beschäftigt er sich rein mit philosophischer Deduktion.

1. „Die Götter sprachen zu Prajâpati: „Herr! lehre uns diesen oṃkâra, den âtman“. „So sei's“ sprach er. — 2. Dieser âtman ist der Zuschauende, Bejahende, löwenartig (alles in sich Absorbirende), nur geistige Gestalt Habende (forma scientiae): denn er ist unwandelbar (existentiam apparentem non habet), (alles) wahrnehmend, überall. Nicht giebt es die Möglichkeit einer Dualität. Der âtman allein ist vollendet, zweitlos. Nur durch die mâyâ erscheint (er) gleichsam (als) ein Anderes. Er aber, dieser âtman, ist der Höchste, er ist Alles. So wird denn durch die Weisen die ganze Welt als eine Unwahrheit (avidyâ) erkannt, der âtman als der paramâtman selbst. Von selbst

---

[1]) ? otaram A., otarâm I. [2]) Hiatus.

[3]) Schlufsunterschrift in A., ity âtharvaṇîyanṛisiṅhottaratâpanîyopanishat, in I. ity âtharvaṇîyottara°.

[4]) vgl. die in Çaṃkara's Comm. zum brahmasûtra pag. 34 angeführten verschiedenen Erklärungen des Wortes âtman.

leuchtend auch ist er, in Folge seiner Unerkennbarkeit: denn auch der Kennende kann ihn nicht durch Wahrnehmung erkennen. — 3. Die mâyâ aber ist eine Gestalt der Finsterniſs (non scientiae), durch Wahrnehmung (zu erkennen?). Alles dieses Starre, Bethörungsvolle, Unendliche, Oede[1]) ist diese (ihre) Gestalt: sie ist dies und das zur Erscheinung bringend [2]), beständig vergehend. Nur die Thoren erschauen sie als âtman. Sie bringt (aber nur) zur Erscheinung seine Wesenheit und Nicht-Wesenheit [3]), in Gemeinschaft mit seiner Vollendung und Nicht-Vollendung, seiner Freiheit und seiner Gebundenheit. — 4. Sie ist nach Art eines Feigenkernes [4]) obschon nur eins doch die Potenz zu vielen Feigenbäumen. Wie nämlich ein einziges Feigenkörnchen viele ganz gleichartige und selbst wieder Saamen enthaltende Feigenbäume hervorbringt, in ihnen allen voll haftend, ganz ebenso bringt auch die mâyâ von ihr selbst ununterscheidbare, (von ihr) erfüllte Felder (Gegenstände) zur Erscheinung, und bringt so dem Anscheine nach zweierlei, individuelles Leben (den jîva) und den Herrn (die allgemeine Weltseele), hervor, während sie doch selbst nur mâyâ (Täuschung) und avidyâ (Unwissenheit, Unwahrheit) ist. — 5. Sie ist eben mannichfach, fest gebunden (multum firmiter constrictus), viele Sprossen treibend, selbst nach den (drei) guṇa (Qualitäten, tamas, rajas, sattvam) geschieden, und auch in ihren Sprossen überall danach geschieden, in den Gestalten des Brahman, Vishṇu und

---

[1]) tucham, vgl. Ṛik 10, 129, 3 tuchyénâbhv ápihitaṃ yád ấsît.

[2]) ? asyâ 'sya vyañjikâ, et τὰ absurda et non existentia apparere facit.

[3]) existentia non existentia ostendit; τὸ existens non existens ostendit, et τὸ non existens existens.

[4]) Eine Anspielung hierauf s. in Râmatâp. 1, 15.

Çiva[1]) erscheinend, geistdurchleuchtet. — 6. Aus jenem âtman allein aber stammt diese Dreitheiligkeit. Ueberall ist er die Quelle. Als jîva (Einzelseele) ist er verlangend, als îçvara (Herr) bändigend, als hiraṇyagarbha das All als Ich erkennend, in (allen) drei Gestalten[2]) Herrähnlich, klarer Geist. — 7. Denn er ist allgegenwärtiger Herr, Seele (jedes) Thuns und Wissens, Alles, aus dem All bestehend. (So sind auch) alle jîva (Einzelseelen) aus (ihm) dem All bestehend, in allen Lagen, wenn auch noch so klein. — 8. Er wahrlich jener (âtman) entläfst aus sich und durchdringt alle Elemente, Sinne, die virâj (die demiurgische Entstrahlung, figuram totius mundi Anqu.), die Götter, die koça (Gehäuse des Körpers): obwohl unverwirrt bleibt er (dann in ihnen) wie ein Verwirrter schaltend (operationes mundi facit), nur mittelst der mâyâ. — 9. Darum ist dieser âtman zweitlos, einziges[3]) Wesen (existens absolute solus), beständig, rein, erwacht (scientia pura)[4]) wahrhaft, frei, ohne Schminke (ohne Falsch), mächtig, zweitlos(!), höchste Wonne, immer wieder (beständig) eines und desselben Wesens. Dies sind die Kennzeichen, durch

---

[1]) und zwar entspricht nach Anquetil Brahman dem rajas, Vishṇu dem sattvam, Çiva dem tamas, eine Vertheilung, die mit dem Vishṇu-sektarischen Charakter dieser Upanishad in Einklang steht und sich in der That auch in der Maitrâyaṇîyop. ebenso vorfindet (s. oben p. 57.), während doch sonst dem Vishṇu stets die rajas-Stufe zugetheilt zu werden pflegt.

[2]) vgl. die Dreitheilung bei Râmânuja in îçvara, cit und acit, s. Sarvadarçanasaṃgraha p. 46.

[3]) so ist sanmâtra hier und in 10., ebenso wie sattâmâtra in 10., cinmâtra in 18., wohl zu fassen: vgl. granthamâtra, einzige Handschrift, diese Stud. 5, 159 (anders 448).

[4]) über dieses Epitheton, freilich nicht als des âtman, sondern als der wahrhaft Weisen, s. diese Stud. 1, 435. Sâṃkhyas. 1, 45. Die Vedânta-Lehre hat aber nityaçuddhabuddhamuktasvabhâvaḥ als Namen des âtman direkt in ihren Catechismus aufgenommen, s. Çaṃkara zu Vedântasûtra p. 60 und Verz. d. B. S. H. 626. 633: s. auch Sâṃkhyas. 1, 19. — Wenn nach den oben in 7, 12 vorliegenden Angaben das Wachsein des âtman nur ein andrer Ausdruck für seine Entfaltung als Weltall ist, so liegt dabei eine von der hiesigen ganz verschiedene Auffassung zu Grunde.

die er markirt wird. — 10. Denn dieses Alles, was ist, ist eine einzige Wesenheit. Denn es ist das vor allem Andern vollendete brahman. Nicht kann darin irgend etwas wahrgenommen werden, (auch) die avidyâ (Unwissenheit, Unwahrheit) ist nicht wahrnehmbar(??). In dem von selbst leuchtenden âtman, dem Zeugen des Alls, dem Wandellosen, Zweitlosen schauet hier die einzige Wesenheit! Alles Andere ist nicht wesenhaft. (Dies brahman aber) ist wahrhaft, wirklich, vor allem Andern, ohne Ursprung, in sich selbst stehend, rein Wonne und Geist. Denn es ist das Vollendete und das nicht-Vollendete. Es ist Vishṇu[1]), Îçâna, Brahman, und auch alles Andere, alles durchdringend, das All selbst. — 11. Daher ist der âtman rein, von innerlicher[2]) eigener Gestalt (figurae eius cessatio non est), erwacht (sowohl, als) die Gestalt glücklicher Ruhe tragend (et figura eius lumen est et is figura quietis est). Nicht giebt es hier irgend etwas, worin der âtman nicht wäre. Denn der âtman ist vor allem Andern vollendet, nicht war dieses All irgend je (vor ihm). Der âtman ruht in seiner eignen Gröfse, unabhängig, als alleiniger, von selbst leuchtender Zeuge.

12[3]). „Ist der âtman wohl ein Beständiges[4])"? — Darüber ist kein Zweifel zu hegen: denn er bringt alles

---

[1]) Vishṇu steht hier voran, während oben in 5., ebenso wie 3, 3. 9. 14 in der sonst gewöhnlichen Weise an zweiter Stelle.

[2]) abâhya, eigentlich: nicht äufserlich.

[3]) Während bisher Prajâpati direkt docirte, besteht der nunmehr folgende Theil dieses Capitels aus einem Dialog zwischen ihm und den Göttern, wobei bald er sie examinirt, bald sie ihn um Aufklärung befragen. Ich versehe fortab die Fragen resp. Antworten der Götter mit Anführungszeichen, lasse dagegen die Worte des Prajâpati ohne dergl. Marke.

[4]) Anqu. (p. 448) fundi aridi, quod sine anima est, cum τῷ âtma quam relationem habent? — Dies pafst aber nicht zu unserm Text, setzt eine andere Lesart voraus.

dieses zur Vollendung. Er ist der Sehende in dem der sieht, der wandellose Zeuge, vollendet, aller Mängel baar, durch Erschauen des Aeufseren und des Inneren deutlich klar, vor aller Finsternifs geworden (a non scientia superius)."

13. Ist er (Euch nun) sichtbar oder nicht? — „Wir sehen ihn, obschon er unbegreifbar ist. Er ist klein und nicht klein, Zeuge, unterschiedlos, ohne ein Anderes, ohne Freude und Schmerz, zweitlos, höchster âtman, alles wissend, unendlich, ungetheilt, zweitlos(!), beständig (mit sich) im Einverständnifs, mit der mâyâ im Einverständnifs[1]), von selbst leuchtend."

14. Ihr selbst seid der, den Ihr seht. Wie sollte er sonst zweitlos sein? Es giebt eben nichts Zweites. Ihr selbst (seid er).

15. „Erkläre uns dies, Herr" sprachen die Götter. — Ihr selbst (seid er). Wenn von Jemand (noch etwas Anderes aufser dem âtman) gesehen wird, der ist noch nicht âtman-kundig[2]). Denn dieser âtman ist ohne Anhang (sine simili et alium non habet), darum seid Ihr selbst von selbst Leuchtende: denn Ihr selbst seid dies, weil ihr aus Wesenheit und Bewufstsein besteht.

16. „Nein" sprachen sie: „Holla! wir ohne Anhang!" sprachen sie[3]). — Wie sieht man (ihn) denn, frug er. — „Wir wissen nicht" sagten sie. — Drum eben seid Ihr von

---

[1]) diese Worte sind wohl eine Glosse zu saṃvittiḥ, womit wohl die immer gleichmäfsige, keinem Wechsel oder Zweifel unterworfene Einsicht des âtman in sich selbst gemeint ist, sein Selbstbewufstsein also.

[2]) si praeter τὸν âtma rem alias videtis, vos τὸν âtma scientes non estis, Anqu. (p. 450).

[3]) Sie können den Gedanken noch nicht recht fassen. Anqu.: si nos, ipse cum nobis ipsis, lumen essemus, sine simili essemus.



selbst leuchtend [1]), und weil Ihr aus Wesenheit und Bewufstsein besteht: denn diese Beiden (Wesen und Bewufstsein) sind das vor allem Andern Hocherleuchtete, Unbegreifliche, Zweitlose.

17. Kennt Ihr ihn nun? — „Wir kennen ihn: er ist höher als das Gewufste und Nichtgewufste“ sprachen sie.

18. Er sprach. Dies fürwahr ist das Zweitlose, brahman (hehr, genannt) von seiner Hehrheit, beständig, rein, erwacht, frei, wahr, fein, voll, zweitlos(!), stete Wonne, einziger Geist [2]), der âtman selbst, unbegreifbar durch irgend wen. — 10. Dies erschauet als den âtman, vermittelst des om, nichts (anderes) sehend. Dies ist das Wahre. Der âtman ist das brahman, das brahman ist der âtman [3]). Daran ist nicht zu zweifeln. — 20. Om, wahr ist es. Dies erschauen nur die Weisen [4]). Denn es ist nicht durch Laut (Gehör), nicht durch Berührung (Gefühl) zu erfassen, noch durch Gestalt, Geschmack, Geruch, Rede, noch (mit den Händen) zu greifen, noch (mit den Füfsen) zu betreten, nicht mit Entleerung noch mit Wollust zu erfassen, nicht mit dem Herzen, noch der Einsicht, noch dem Ichgefühl, noch dem Denken zu begreifen [5]), nicht durch (die fünf Winde des Körpers) prâṇa, apâna, vyâna, udâna, samâna zu erreichen, den Sinnen entrückt, jenseit des Bereiches (der Sinnlichkeit), ohne Organe, ohne Merkmale, ohne Anhang, ohne Qualitäten, ohne Wandel, nicht darstellbar (in

---

[1]) hoc quantum ipsi scivistis, quod, nos nescimus, ipsum hoc scientia est; et scientia lumen est, proinde vos, ipsi cum vobis ipsis, lumen estis. — Die höchste Weisheit ist zu wissen, dafs man nichts weifs.

[2]) oder: reiner Geist?

[3]) das heifst: Gott ist Seele, die Seele ist Gott.

[4]) weise ist, der dies erschaut.

[5]) dies sind die vier antaḥkaraṇa, die Çaṃkara zu Mâṇḍûkyop. (Roer p. 341) aufführt: s. Râmottaratâp. 5, 5 (14) und Ânandavana zu ib. 3, 4.

significationem non intrat), weder mit sattvam noch mit rajas noch mit tamas behaftet, auch der mâyâ entrückt, durch die Upanishad allein erkennbar, hocherleuchtet, auf einmal (beständig) leuchtend, vor diesem All hocherleuchtet, zweitlos. Schauet! ich bin er (der âtman), er bin ich [1]).

21. Er sprach: ist er Euch nun sichtbar oder nicht? — „Wir sehen ihn: er ist höher als das Gewufste und Nichtgewufste" sprachen sie.

22 [2]). Wo ist er? — „Wie (meinst Du dies)"? sprachen sie.

23. Was ist durch ihn? (ex eo quid acquisitum est? besser wäre: was ist ohne ihn?) — „Nicht irgend etwas" (ab eo quidquam non provenit) sprachen sie.

24. Ihr seid von wundersamer Gestalt (vos mirum ostendens estis: bene invenistis). — „Doch nicht"! (nos admirandi non sumus, tu admirandus es).

25. Da sagte er: om [3]), damit (mit dem Wort om) mögt Ihr zustimmen. Sprecht ihn (den Laut om).

26. Kennt Ihr ihn nun? — „Wir kennen ihn" sprachen sie: „aber nicht so (gut, wie Du ihn kennst Anqu.)."

27. Sprecht ihn nur, den mit dem âtman vollendeten (rursus τὸ Oum dicatis, quod âtma firmus (stabilis) ipsum hoc est)! So sprach er.

28. „Wir sehen (ihn) wohl, o Herr! aber wir sehen

---

[1]) vergl. haṃsaḥ so 'haṃ, jîvâtmane namaḥ in der Râmapûjâçaraṇi f. 20a, und s. Râmottaratâp. 3, 9.

[2]) die folgenden Absätze sind so elliptisch abgefafst, dafs es schwer fällt ihren Sinn und Zusammenhang sicher zu erfassen. Das Hauptgewicht dabei ist wohl auf die Identificirung des âtman mit dem Om-Laute fallend. — d'Eckstein's phantastisch schwungvoller Commentar hiezu a. a. O. 1837 Juillet p. 36—45 ist eben leider etwas zu bombastisch.

[3]) vos, to Oum ut dixeritis, approbatum faciatis, quod, nos admirandi sumus: et τὸ Oum locuti sitis (vere Oum pronunciaveritis).



(ihn) auch nicht, noch vermögen wir (ihn, den âtman?) zu sagen. Verneigung Dir, o Herr! sei uns gnädig "sprachen sie.

29. Fürchtet Euch nicht, fragt nur! So sprach er.

30. „(Wo ist) diese jene (von Dir vorhin besprochene) Bejahung (? scientia pura)?" — Dieser âtman selbst ist es (quidquid existit âtma est, et scientia pura est). — So sprach er.

31. Da sprachen sie: „wir diese (so von Dir Belehrten bringen) Dir Verneigung (dar)".

32. In dieser Weise belehrte Prajâpati die Götter.

33 [1]). Hieher (gehört) folgender çloka:

„Den eingewebten (Stand des âtman) erkenne man mittelst des eingewebten (Standes des oṃkâra), den (zur Emanation?) einwilligenden als den zweiten, | die Bejahung, resp. den Zweitlosen (als dritten Stand erlangt habend), gehe man ein zu dem Zuschauer (als viertem)."

Berlin, Anfang März 1865. A. W.

Ueber die im Jahre 1864 in Indien neu aufgefundenen Sanskritwerke.

1. Aus einem Briefe von H. Kern, Benares 23. April 1864.

Ich habe einen Theil der Gargasaṃhitâ aufgefunden. Es findet sich darin ein Abschnitt: Yugapurâṇa, welcher eine Art Prophetie enthält über die vier Weltalter, resp. eine Art Geschichte von Indien im letzten Weltalter. Das

---

[1]) Da 32. mit einer Wiederholung des letzten Wortes schliefst, so ist ersichtlich, dafs 33. eine sekundäre Zuthat ist, und die Upanishad ursprünglich mit 32. zu Ende ging. — Ueber die vier Zustände des vierten Fufses des âtman resp. des oṃkâra s. oben 2, 8. 12. 8, 1—15: der vierte Stand heifst hier nicht wie dort avikalpa, sondern upadrashṭar.

Merkwürdigste ist die Thatsache, dafs die Griechen, die yavanâ yuddhadurmadâḥ, im Madhyadeça geherrscht haben. Zwistigkeiten unter ihnen selbst veranlafsten ihren Rückzug. Nach den Yavana verheerte der blut- und gelddurstige Çaka-Fürst das Land. Was weiter erzählt wird, ist interessant genug, doch die Hdschr. sehr verdorben. Es erhellt daraus, dafs die Âgniveçya eine Dynastie bildeten. Der letzte Fürst, von dem mit Namen gesprochen wird, ist Agnimitra, der Sohn Pushya's (sonst Pushyamitra). Darauf folgt eine Schilderung von dem traurigen Zustande Indiens. Das Buch spricht immer von Pushpapura (Pâṭaliputra), das damals die Hauptstadt Hindostans gewesen zu sein scheint. Ich vermuthe, dafs die Saṃhitâ nicht lange nach Agnimitra verfafst sei, ungefähr 100 v. Chr. Die Bauddha werden mit grofser Feindseligkeit erwähnt.

2. Aus Martin Haug's Bericht über seine Reise in Gujarat, im Dec. 1863. Jan. Febr. 1864.

Of Sanscrit books I saw (in Broach) a very valuable collection of almost all the books belonging to the Atharvaveda more complete than any one I heard of in Europe or saw in the Dekkhan. It not only contained the Saṃhitâ, Pada and Brâhmaṇam, but its Âraṇyaka jyotisham (calendar; this little book is quite different from the Atharvaveda Nakshatrakalpa), Anukramaṇî with comm., the Kauçika sûtra with comm., some of which have never been heard of in Europe. The owner, an A. V. Brahman, could not be prevailed upon to part with any of them, nor would he allow me to have even copies taken, save under payment of an enormous sum. He was even unwilling to show me the books, and it was only owing to the urgent request of the Deputy Collector that I was permitted to have a glance at them.

From Broach I went to Ahmedabad. I acquired there a good many Vedic books which form part of the Sâmaveda and had several opportunities of hearing the Sâma verses chanted. . . The most valuable mspt. I procured is the so called Madhyama Kâṇḍa of the Maitrâyaṇî-

Çâkhâ of the Yajur-Veda. The whole work, in three Kâṇḍas is extant, but no copy of it ever reached Europe for aught to know. It is a mixture of Saṃhitâ and Brâhmaṇa just as the Taitt. S. It is accented and pretty correct (saṃvat 1646). — Another rare book, purchased at Ahmedabad, is the Mânavaçrautasûtra: the copy is in very good condition, but incomplete. A complete one I lately received from some other place. — . . . I was permitted to cast a glance on an old copy of Sâyaṇa's comm. on the Ṛik-Saṃhitâ: it is quite complete and bears date saṃvat 1526 (AD. 1467) [sic]. If we consider that Sâyaṇa lived towards the end of the 14th century it is not unlikely that it was transscribed from the original as it proceeded from Sâyaṇa's pen. Of what great advantage might this mspt. have been to Max Müller! The oldest complete mspt. he could use is dated between saṃvat 1747—1760 and is consequently 220—233 years younger. — I could not pay much attention to the Jain books, which are forthcoming in great numbers at Ahmedabad and its environs. The books in the possession of the Hon. Premabhoy Hemabhoy are for the most part very old (from 300 to 500 years). The original sacred text is always in Mâgadhî, the comm. on it frequently in Sanscrit. I hope to enquire more fully into this literature of which so many splendid collections are said to exist in Gujarat and the Karnatick, on some future occasion.

In the first half of February I left Ahmedabad for Baroda, where Chintaman Shastri had already made successful enquiries after Vedic mss. Several copyists were appointed: the number of mss. is so large that the copying must go on for five or six months more. Some of the books acquired there were unknown altogether: as for instance the Vaitânasûtra (çrautas.) of the Atharvaveda, the Vaitânaprâyaçcittasûtra, the Maitrâyaṇîya-Mânavagṛihyas. with comm., the vaikhânasaçrautas., the Bharadvâjaçrautas., the Nighaṇṭu (glossary) to the Ath. S. The latter forms part of the 72 pariçishṭas to

the A. V., of which there is an incomplete copy at Berlin. The copy which I acquired is complete, has an index, and appears to be at any rate more correct than the codex at Berlin [in welchem die Nighaṇṭu gerade ganz fehlt]. — I obtained a great number of the so called smṛitis, or collections of laws and caste usages as preserved by different Brahmanical families. I may instance the Baudhâyana, Âpastamba, Bṛihaspati, Prajâpati, Çâtâtapa-Smṛitis as not commonly known. On questioning the owner of all these rare and valuable mss., whence he obtained them, I was answered that they were all brought from Telingana, and originally written in Telugu characters. I was, moreover, informed that in the Telugu country, as well as in other parts of the Madras presidency, are up to this day more Vedic books, along with their comm., and many other old works of Sanscrit literature extant, than in any other part of India: but they are as a rule never written in Devanâgarî (Balbodh) but in the different kinds of the Dravidian characters.

3. Aus Georg Bühler's Bericht in Benfey's Orient und Occident 3, 181 (Ueber seinen so wichtigen Fund der Grammatik des Çâkaṭâyana s. ibid. und 2, 691—706).

Ich habe eine Anzahl neuer gṛihyasûtra, z. B. des Hiraṇyakeçi (Taitt. Veda) mit dem Comm. des Mâtṛidatta, sowie eine Menge smṛiti, unter denen ich die Gautamîyâ Mitâksharâ, den Comm. des Haradatta zu Gautama's dharmaçâstra, Vishṇu mit dem Comm. des Nandapaṇḍita, Âpastambadharmasûtra und Baudhâyana in zwei Recensionen nennen will. Ehegestern erhielt ich eine Copie des so oft gesuchten Âryabhaṭṭa, welche alle die bei Utpala citirten Stellen des Werkes enthält.

4. Aus einem Briefe von R. Rost. London, Jan. 1865.

In Malabar hat ein Freund von mir kürzlich eine alte gute Hdschr. des Âpastambadharmasûtra mit dem Comm. des Haradattamiçra erworben, und hat Aussicht auf das Râvaṇabhâshya zum Sâma V. und das Paiçâcabhâshya zum schwarzen Y. V., sowie auf das vollständige Devî-Bhâgavata.

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Stallschreiberstr. 47.

Ueber Haug's Aitareya-Brâhmaṇa [1]).

1.

Native Opinion (Bombay, 1864, Febr. 28 und March 6 pagg. 99—101 und pagg. 110—112).

First Notice.

It is satisfactory to know, that while Europeans have got so many things which excite our admiration and which we are tempted to adopt, we possess one at least which seems to be very attractive to them in India and which they have consequently adopted here, and that is, — our love of ease and pleasure. It is indeed wonderful that while so many good and valuable periodicals are conducted in England and so many books of real worth published every week, the Englishmen and other Europeans of this Presidency should not be able to manage a single periodical, or write one book at least in a decade of years. The

[1]) The Aitareya Brâhmaṇam of the Ṛigveda, containing the Earliest Speculations of the Brahmans on the meaning of the Sacrificial prayers, and on the origin, performance, and sense of the Rites of the Vedic Religion. Edited, translated and explained by Martin Haug, Ph. D., Superintendent of Sanscrit Studies in the Poona College, etc. etc. Vol. I, pagg. IX. 80. 215. VI. Sanscrit Text, with Preface, introductory Essay, and a map of the Sacrificial compound at the Soma Sacrifice; and Vol. II, pagg. VII. 537: Translation with notes. Published by the Director of Public Instruction in behalf of Government. Bombay, Govt. Central Book Depôt. London, Trübner & Co. 60 Paternoster Row. 1863. 14 Thlr.

late Rev. Philip Anderson of Colaba was a remarkable exception. He wrote a good History of the English in Western India, and his connection with the late Bombay Quarterly Review is well known. The Review, like its projector, died an untimely death, for want of contributors. Perhaps, the reason may be that Englishmen here have too much to do to be able to devote their attention to Literature; but the number of really hard working men like Mr. Ellis is infinitesimal; and even in their case the examples of Sir George Cornewall Lewis and Mr. Gladstone forbid us to make any great allowance. But the Professors of our colleges can by no means plead this excuse; for the greatest amount of work they have is about two hours a-day, and their vacations extend over about four months in the year. On this account, and on account of the circumstance, that their profession is literary, the public has a right to expect good books from them. But they also have disappointed us. The only exception amongst them is Dr. Haug. His Essays on the Parsî Religion have now been for about two years before the public, and this Edition and Translation of the Aitareya Brâhmaṇa is his second work.

The style of the Aitareya Brâhmaṇa is generally simple. But it can by no means be concluded that a translation of it is therefore an easy matter. There is indeed a very great difficulty, and such a difficulty as European scholars in Europe cannot master. To understand the Brâhmaṇa, a general knowledge of the complicated sacrificial ritual of the Brahmans is necessary. A large number of sacrificial terms occur in the book which without such a knowledge, are liable to be totally misunderstood. There is, no doubt,

Sâyaṇa's excellent commentary, in which most of these terms are explained, and several of the sacrificial processes minutely described; but the great scholiast presupposes some knowledge of the ritual in his reader, and thus even with the help of his valuable work, a great deal in the original remains indistinct and obscur. Dr. Haug's residence in India therefore, gave him great advantage in this respect. He had recourse to one or two Çrotriyas who had officiated as priests at some of the sacrifices which sometimes, though now very rarely, take place on the banks of the Kṛishṇa. They gave him a good deal of original information; and one of them performed a model sacrifice in his presence in a secluded part of his bungalo. We congratulate the Doctòr on the success which thus attended his endeavours. It is indeed very difficult for a European to procure information on this most holy art. A Brahman breaking its secret to a Mlecha commits a horrible and inexpiable offence against religion. But the greediness of the Deccani Brahmans is more than a match for their bigotry and superstition, and the offers of Dr. Haug were probably too tempting to be resisted.

With the information thus obtained and with Sâyaṇa's Commentary, the sacrificial sûtras and the prayogas or manuals of priests, the translation of the Brâhmaṇa was a matter of comparative ease. Dr. Haug, however, must have worked very hard before he was able to perform the task he had undertaken. The translation, upon the whole is well executed, as might be expected. Copious notes illustrative of the Text are given. They are chiefly based upon oral information and the prayogas, and now and then upon the Sûtras of Âçvalâyana and Hiraṇyakeçin and the

Kaushîtaki and Tâṇḍya Brâhmaṇas. No ordinary degree of perseverance must have been required to collect and bring together this mass of information. The Germans are known to be patient scholars, and Dr. Haug seems to be a favorable specimen of their class.

A knowledge of sacrifices and of the technical terms of the art is essential for the correct interpretation of a large number of hymns in the Ṛigveda, and of nearly the whole of the Yajush Sanhitâ. It is indispensable for the accurate understanding of the work of the mîmâṅsâ divines and useful to a student of several schools of philosophy. Dr. Haug, therefore, has rendered material service to the students of Sanscrit literature, especially in Europe, and is therefore entitled to their thanks.

But great as are the merits of this book, it has many blemishes. These we should gladly pass over, were it not a duty we owe to the public and to the cause of Sanscrit learning to point them out. The edition of the Sanscrit text seems to have been hastily gone through. The punctuation is in many places wrong and calculated more to bewilder than help a reader. The editor, in the corrigenda states that the first 60 pages were reprinted, and that the stopping from page 61 to 96 is not „quite correct". But even in the reprinted pages and those which follow p. 96, the punctuation, in a number of places is wrong, though such errors are fewer in the former portion than in the latter. We will give a few instances:

Page 55 line 20. kiṃ sa yajamânasya pâpabhadram âdriyeteti ha smâha. yo 'sya hotâ syâd iti. Properly, the full stop ought to be placed after this last iti, and even if it cannot be marked there on account of the saṃdhi of

the i of ti with the a of the following atra there ought not be a full point after smâha. For, the meaning is, „What, can he who is his Hotar, do any good or evil to him? So they (he) ask". It is clear that the relative yaḥ is connected with the correlative saḥ. By placing a full stop after smâha, the relative clause is separated from the correlative, which ought not to be. On referring to the translation, we find that Dr. Haug has construed the passage as he has pointed it. But the particle iti in Sanscrit cuts off the connection of the clause at the end of which it is placed, with what follows. The clause yo 'sya hotâ syâd iti, therefore, has no connection with the following but with the preceding. Besides, it will be necessary to understand the correlative saḥ in the next sentence, while if it be taken with the preceding there is no such need. And Sâyaṇa understands the passage as we take it. His words are: asya yajamânasya yo hotâ syât sa tasya pâpabhadram kim âdriyeta. And there is no doubt that that is the sense of the passage.

Then follows in the text: atraivainaṃ yathâ kâmayeta. tathâ kuryâd yaṃ kâmayeta. prâṇenainaṃ vyavardhayânîti etc. Both these full points are wrongly placed. The first ought to come after kuryâd, and if it cannot be printed, omitted altogether; and the second ought to be totally dropped. The translation, however in this case, is correct, but the text being badly pointed, is apt to confuse a learner.

Page 97, line 9. atha yâḥ samâpayishyâmaḥ. saṃvatsaram ity âsata etc. A full point is here placed between the verb samâpayishyâmaḥ and its accusative saṃvatsaraṃ, which, of course, is wrong.

Page 107, line 11. tad yad iheha vo bandhutâ nara ity ârbhavaṃ. prathame 'hani çaṅsati etc. Here it is clear that ârbhavaṃ is the accusative governed by the verb çaṅsati; there ought not tó be a full point therefore after ârbhavaṃ.

Page 106, line 3. agnir vai devatâ; prathamam ahar vahati; — a semicolon separating the verb from its nominative! There are several such errors but in the 36 pages between 61 and 96 the stopping is positivily bad.

Then there are errors of another sort, which are also calculated to mislead a reader. The Sanscrit Mss., our readers know, are written without leaving a space between two successive words. This no doubt, renders their understanding difficult to a beginner. Dr. Haug has, in his edition, separated the words, but in several places the division is wrong and therefore apt to bewilder a reader. Some of these errors are corrected in the corrigenda, bnt there are others which are not noticed. We will cite a few instances:

Page 31, last line. sa medhena naḥ paçuneshṭam asat kevalena naḥ paçuneshṭam asad iti. Here the first word ought to be: samedhena, that is, with the medha or sacrificial quality. For the story there mentioned is that the sacrificial quality fled from animals and took refuge in the earth. Consequently, the things produced from the earth, such as rice, are offered in the form of puroḍâça along with the animal, in order that the deficiency of the animal in the sacrificial quality may be made up.

Page 61, line 9. çastvâ 'caturaksharena. It ought to be: çastvâ caturaksharena.

Page 62, line 19. yajnâ yajnîya, being the name of

a sâman, the first part ought not to be separated from the second.

Page 66, line 15. sa somapîthân karoti. It ought to be: sasomapîthân karoti.

Page 68, line 4. tena prati ca na samavadata. It ought to be: te na prati cana samavadata.

Page 118, line 9. tad yathâ yatham ṛitvija ṛituyâjân yajanti. The first yathâ ought to be joined to the other.

Errors of this kind considerably impair the value of the edition before us. The third and a part of the fourth Pañcikâ abound with them.

We will now proceed to examine the translation. We are sorry our limits do not allow of a full discussion of its merits. Though it is, on the whole, well executed, there are unfortunately too many inaccuracies and errors to render it trustworthy throughout. We can give but a few examples.

Page 57, line 23 (Text). asau vâva vâv ṛitavaḥ shaḷ etam eva tad ṛitushv âdadhâty ṛitushu pratishṭhâpayati. Dr. Haug's translation of this passage is as follows:

(Page 168, lines 6—10, Transl.) „The part vau of the formula vaushaṭ means the six seasons. By repeating the vashaṭkâra, the Hotar places the sacrificer in the seasons, gives him a footing in them".

This makes no sense. Because the part vau means the seasons, therefore he places the sacrificer in the seasons is no good reasoning even according to the standard of the Aitareya Brâhmaṇa. Besides, a little above, it is said that the part shaṭ means the seasons and the reason is that the seasons are six and shaṭ in common language means six. Vau, therefore, cannot mean the seasons here.

And immediately after this the author of the Brâhmaṇa says: „As he does to the gods, so the gods do to him“. There must be something, then, in what precedes which is construed by the author as being done by him (the Hotar) to the gods; otherwise, that observation would be out of place. The true sense then is: asau i. e. that, meaning the sun, is vau and ṛitus (seasons) are shaṭ; therefore (by joining the two in the word vaushaṭ) he places the sun in the seasons, gives him a firm footing in them. The connection of the observation which follows with this is clear. He (Hotar) gives the god sun a firm footing among the seasons; therefore the god sun will do a similar thing to him; i. e. give him a firm footing here in this world throughout the seasons. In Dr. Haug's translation the world asau is left out altogether, shaṭ he takes to be the word in common language which means six, while it is here meant to be the latter part of vaushaṭ and makes it an adjective of ṛitavaḥ. Sâyaṇa takes the passage as we do, and since the translator makes no mention of his dissenting from the commentator in this case, he must have been under the impression that Sâyaṇa and he agreed. But the commentator explains it differently, whence it is clear that the Doctor did not read Sâyaṇa's explanation carefully. It is thus: tanmantrapâṭhenaitam eva vauçabdâbhidheyam âdityaṃ shaṭçabdâbhidheyeshv ṛitushv âdadhâti. i. e. by repeating that mantra (vaushaṭ) he places that i. e. sun who is meant by vau in the seasons which are meant by shaṭ. That the word asau or esha, that, refers very frequently to the sun is clear from several passages of the Brâhmaṇa itself (see particularly 3, 44 and 1, 30).

In the translation of the tale about the bringing of

Soma from the heavenly world by gâyatrî, a formula is given which ought to be repeated by one who wishes safe passage to a friend going on a journey. That formula, according to Dr. Haug is pra câ câ. The original (page 69, line 21—22, Text) is: tâṃ devâḥ sarveṇa svastyayanenâ 'nvamantrayanta preti ceti ceti. etad vai sarvaṃ svastyayanaṃ yat preti ceti ceti. Dr. Haug's statement is in the last degree unsatisfactory. Sâyaṇa's explanation is decidedly better and very probably true. He says: ko 'sau mantra iti. praçabda eko mantraḥ âçabdo dvitîyo mantraḥ tadubhayadarçanârtham itiçabdadvayam. ubhayasamuccayârthaṃ cakâradvayaṃ. kshemeṇa somaṃ prâpnuhi punar api kshemeṇâ "gaccheti.

Nothing can be clearer than this. The word pra is one mantra (formula) and the word â another. The different words which are joined together by the rules of saṃdhi in the expression preti ceti ceti are, pra iti ca â iti ca iti. The word iti is twice used as a demonstrative and ca being a copulative particle, is put in twice to join pra and â. The last iti points out the whole expression and is connected with the principal verb in the sentence. The particle pra means forth and â hither. The sense of the formula pra and â is forth (safely) and hither(-wards safely), i. e. go and return safely. Dr. Haug makes it pra câ câ which means nothing.

Page 197, line 12—16.

tad u punaḥ paricakshate yad asarveṇa vâco 'bhishikto bhavatîçvaro ha tu purâ "yushaḥ praitor iti ha smâha Satyakâmo Jâbâlo yam etâbhir vyâhṛitibhir nâ 'bhishiñcatîtîçvaro ha sarvam âyur aitoḥ. sarvam âpnod vijayenety u ha

smâhoddâlaka Aruṇir yam etabhir vyâhṛitibhir abhishiñcatîti.

The full points are Dr. Haug's. The first is misplaced as we shall show. The translation (page 506, lines 9—19) is as follows:

„They, again, are of opinion that the Kshatriya when sprinkled not under the recital of the whole mantra (i. e. with the omission of the sacred words) has power only over his former life.

Satyakâma, the son of Jabalâ, said, „If they do not sprinkle him under the recital of these sacred words (in addition to the mantra), then he is able to go through his whole life (as much as is apportioned to him).“ But Uddâlaka Âruṇiḥ said „He who is sprinkled under the recital of these sacred words obtains every thing by conquest.“

Before examining this, we must premise that the author of the Brâhmaṇa in describing the power whether for good or evil, of a mantra or a sacrificial rite always points out an analogy between the good or evil which is to result and the mantra, or rite. In the first and second sentences of the above passage as translated by Dr. Haug, having power over his former life and being able to go through his whole life, are mentioned as the efforts of sprinkling a Kshatriya (at the time of coronation) with water under the recital of an incomplete mantra, i. e. a mantra to which the sacred words bhûr bhuvaḥ svaḥ are not added. There is, however, no analogy between the cause and its effects. It would make good sense, if, on the contrary, it were said that when he is sprinkled under the recital of an incomplete mantra, he enjoys an incomplete life; i. e. as some words are clipped off from the mantra,

so are some years clipped off from the life originally assigned to him; and that when he is sprinkled under the recital of a full mantra, i. e. the mantra with the sacred words, he enjoys his full life. And such is really the sense of the Sanscrit passage above quoted. Dr. Haug has translated it as if the first sentence ended with praitos, and the second, with âyur aitoḥ, the remaining words forming a third. But this is objectionable, because as above observed the sense is not good; and because, if the first sentence ended with praitos, the second would begin with iti or at least with smâha, which is never the case in Sanscrit. Again, the translator has misunderstood the sense of purâ "yushaḥ, which according to him means: former life [1]) while in reality it means: before life (purâ, before and âyushaḥ genit. sing. of âyus life) and he has not translated the word praitos, which etymologically means to go forth, and, usually, to die. tad u punaḥ paricakshate may be taken to be the first sentence; the second ends with the words abhishiñcatîti; and the remaining words of the passage as quoted above, make up a third. If we construe the passage thus, the sense which as we said appears to be proper, naturally follows. The translation then ought to be:

This again, they refute. Satyakâma, the son of Jabalâ said, that he who is not sprinkled under the recitation of the sacred words (vyâhṛitis, bhûr etc.) is apt to die before the term of his natural life, in consequence of his being, sprinkled with a part only of the speech (i. e. mantra). And Uddâlaka Âruṇi said that he who is sprinkled under

[1]) Dieselbe falsche Auffassung findet sich z. B. auch noch auf pag. 506 (former age), während auf p. 530 die richtige Erklärung (before the expiration of the full life term). A. d. H.



the recital of these sacred words (vyâhṛitis) is able to live all his life and having conquered his ennemies, gains every thing. Sâyaṇa perfectly agrees with us. We refer the reader to his explanation, it being too long to be here quoted.

We will give a few examples of another class of errors and conclude.

Transl. page 84, lines 2—5. When the fire is carried round (the animal), the Adhvaryu says to the Hotar: repeat (thy Mantras). The Hotar then repeats etc.

Page 93, line 29. The Adhvaryu now says (to the Hotar): recite the verses .... for Manotâ.

Page 95, note 32, line 5—7. The Adhvaryu puts a plant on the Juhû ..... and says to the Hotar: address Vanaspati. He then first repeats an anuvâkyâ.

Page 99, lines 1—2. The Adhvaryu orders the Hotar to recite the mantra appropriate to the drops (falling down).

This is all wrong. It is not the Hotar but the Maitrâvaruṇa that repeats all these mantras and the anuvâkyâs. The Hotar recites the yâjyâs only at the animal sacrifice. This will be evident from the following quotations from Âçvalâyana, and the Sapta-Hautra-Prayoga. In the Sanscrit text of the Brâhmaṇa the name of the Hotar is not at all mentioned on these occasions.

Âçv. Çrauta 3, 1 dakshiṇo hotṛishadanât prahvo 'vasthâya vedyâṃ daṇḍam avashṭabhya brûyât praishâṃç câ ''deçaṃ. On this Nârâyaṇa, the commentator says: etad uktaṃ bhavati; praishâmnâyaparipaṭhitân sarvân praishân maitrâvaruṇa eva preshitaḥ-preshito 'nubrûyâd ity arthaḥ

caçabdo maitrâvarunânukarshaṇârthaḥ. From this it is clear that the nominative to brûyât in the above sûtra and consequently in those that follow, in virtue of the rule of anuvṛitti, is maitrâvaruṇaḥ. The word occurs in a previous sûtra from which it is brought on here, says the commentator, by the copulative particle ca.

The next two Sûtras are:

anuvâkyâm ca sampraishe pûrvâm praishât i. e. before giving the praisha or order to the Hotar, he should repeat the anuvâkyâ if he has got an order (praisha from the Adhvaryu). It is clear from this that the Maitrâvaruṇa and not the Hotar repeats the anuvâkyâs, at the animal sacrifice for which Âçvalâyana is here giving rules.

paryagni-stoka-manoto-nnîyamânasûktâni ca i. e. he should repeat the verses for carrying fire round (the animal), for the drops and for manotâ. The commentator says: evaṃbhûtamaitrâvaruṇânukarshaṇârthaç caçabdaḥ i. e. the particle ca is used in the sûtra to drag on the word maitrâvaruṇa (from a preceding sûtra given above). From this we see that all these mantras are repeated by the Maitrâvaruṇa.

Âçv. çrautas. 3, 2 daçasûkteshu preshito maitrâvaruṇo 'gnir hotâ na iti tṛicam paryagnaye 'nvâha i. e. after the ten (âprî verses) are repeated, the Maitrâvaruṇa, when ordered, recites the triplet Agnir hotâ naḥ etc. for carrying fire round (the sacrificial animal).

Sapta-Hautra: paryagnaye kriyamâṇâyâ 'nubrûhîty ukte tishṭhann eva maitrâvaruṇaḥ agnir hotâ etc. i. e. after being told, „Repeat (mantras) for carrying fire round (the animal)“, the Maitrâvaruṇa, standing, (says) Agnir hotâ etc.

stokebhyo 'nubrûhîty ukte tishṭhann eva maitrâvaruṇaḥ

i. e. after being told „Repeat (mantras) for drops" the Maitrâvaruṇa, standing, says jushaava etc.

atha manotâyai preshito maitrâvaruṇa âha. Maitrâvaruṇa being ordred (to repeat mantras) for Manotâ repeats; (tvam etc.).

After this it is needless to quote Sâyaṇa who also says that these verses (given by Dr. Haug to the Hotar) are repeated by the Maitrâvaruṇa.

The 22nd khaṇḍa of the 2nd pañcikâ is thus headed in the Translation (see page 120): „The Hotar has no share in the Bahish-pavamâna meal. The soma libation for Mitrâ-Varuṇa to be mixed with milk." We think, there can be little doubt that Dr. Haug has misunderstood the general bearing of this khaṇḍa. For, there is no such thing as a Bahish-pavamâna meal, nor is the soma-libation for Mitrâ-varuṇa mixed with milk. We find no indications of them in Âçvalâyana, Sâyaṇa, or Sapta-Hautra. As to the first, all Âçvalâyana has got to say on it, is this:

adhvaryumukhâḥ samanvârabdhâḥ sarpanty â tîrthadeçât | tat stotrâyopaviçanty udgâtâram abhimukhâḥ | tân hotâ 'numantrayate 'traivâ "sîno yo devânâṃ etc. i. e. „They headed by the Adhvaryu proceed up to the tîrtha and there sit down for the stotra (Bahish-pavamâna) facing the Udgâtar. The Hotar sitting here only (i. e. where he was sitting before) consecrates them (their act) by reciting a mantra, Yo devânâm etc."

Here we do not find any mention made of the meal, where it might be expected if the meal were an enjoined rite at all; nor do we find it before, nor after this. The mistake has arisen from a misapprehension of the sense of these words in the original: ubhayeshâṃ vâ esha deva-

manushyâṇâṃ bhaksho yad bahishpavamânaḥ. The Doctor translates them thus: „this meal in honour of the Bahish-pavamâna-Stotra (which is about to be performed by the Sâma Singers) is enjoyed equally by both gods and men.“ We do not know how the words in the original can bear this interpretation. We will give the meaning of each of them in order: ubhayeshâṃ of both, vai a particle very frequently used but having no definite sense, eshaḥ that, devamanushyâṇâṃ of gods and men, bhakshaḥ meal or something eatable, yad which, bahishpavamânaḥ name of a stotra (performance of the Sâma-Singers). The whole is this: „of both gods and men is that which is Bahishpavamâna, a meal; i. e. the Bahishpavamâna stotra is as it were the meal both of gods and men. The word bhaksha or meal is used here figuratively. The Bahishpavamâna is compared to a meal, for it gives pleasure or satisfaction to both gods and men as a meal does. Sâyaṇa perfectly agrees with us, as is clear from the following quotation: yo bahishpavamâna esha eva devânâṃ manushyânâṃ cobhayeshâṃ bhakshaḥ, tena hi te sarve tṛipyanti; i. e. that which is Bahishpavamâna is itself the meal or eatable thing of both gods and men, for all of them are pleased, or satisfied by its means. Sâyaṇa makes no mention of the „meal in honour of Bahishpavamâna“, nor does Âpastamba as quoted by him. Notwithstanding all this, the assurance with which note 12 (page 120) is written is surprising. Dr. Haug says there that the text which he has misconstrued „refers to the eating of caru or boiled rice by the Sâma-singers before they chant.“

With regard to the second error, the milk or curd spoken of in the text as belonging to Mitrâ-varuṇa forms

one of the puroḍâças offered to some deities before the stotras commence. It is not mixed with Soma as Dr. Haug says in the heading and in note 16 page 122. This will be clear from the following observation of Sâyaṇa in his comment on the passage in the text: atha savanîyapuroḍâçeshu yeyaṃ maitrâvaruṇî payasyâ 'sti tatsadbhâva Âpastambena darçitaḥ i. e. Among the puroḍâças at the savana is milk (or curd) dedicated to Mitrâvaruṇa. Âpastamba has mentioned its existence amongst them." Then follows the quotation from Âpastamba a part of which we give here: indrâya harivate dhânâ indrâya pûshaṇvate karambhaṃ sarasvatyai bhâratyai parivâpam indrâya puroḍâçaṃ mitrâvaruṇâbhyâṃ payasyâm iti, i. e. dhânâ for Indra with Haris (horses), karambha for Indra with Pûshan .... and payasyâ i. e. curds or milk to Mitrâvaruṇa. This is also clear from the praisha and yâjyâ given in the Sapta-Hautra, in which along with the names of the other puroḍâças, payasyâ (curds) belonging to Mitrâvaruṇa is mentioned. The story of khaṇḍa 22 is related to account for this payasyâ given to Mitrâvaruṇa along with the other purodâças and not for its mixture with soma.

Dr. Haug's account of Svâhâkṛitis at page 100 seems to be confused and inaccurate. We had a mind to discuss their nature fully; but as we have, we are afraid, already wearied our reader with long Sanscrit quotations we forbear. We will only remark that the word Svâhâkṛiti (in the plural) ought not to be translated here by „the call Svâhâ" as the Doctor does (see Transl.); for all the three Sanscrit authors, we have consulted, agree in stating that the Svâhâkṛitis are the deities of the eleventh prayâja, to whom an offering is given not with the other ten prayâja

deities, but after the verses for the drops falling from vapâ are repeated. The eleventh Âprî verse is used as their yâjyâ.

Such is a specimen of the inaccuracies and errors to be found in the Edition and Translation before us. It appears clearly that Dr. Haug has not read Sâyaṇa, Âçvalâyana or the Sapta-Hautra-prayoga carefully. And yet he says in the preface:

„My notes are, therefore, for the most part, independent of Sâyaṇa, for I had almost as good sources as he himself had.“

But the great difference, even supposing that the materials were equally good in both cases, is that Sâyaṇa seems to have an intimate knowledge of them, while Dr. Haug has at the best, only a superficial and general acquaintance, as we hope we have shown. And further:

„He (Sâyaṇa), however, does not appear to have troubled himself much with a minute study of the actual operations of the sacrificial priests, but derived all his knowledge almost entirely from Sûtras only.“

How he does not thus appear, we are at a loss to see. If Dr. Haug himself notwithstanding the immense help he must have derived from Sâyaṇa, and notwithstanding that he possessed as good sources as Sâyaṇa himself, was unable to understand the text of the Aitareya Brâhmaṇa correctly, without seeing some of the operations performed in his presence, how could it have been possible for Sâyaṇa to write such a voluminous and lucid commentary, without seeing the sacrificial rites performed and performing them himself. We believe such a minute and accurate description of several of the ceremonies as is given by him can-

not be accounted for under any other supposition. He never, we apprehend, betokens an ignorance of even the details of the ritual. If Dr. Haug is led to this conclusion by Sâyaṇa's always quoting from sûtra works and never advancing anything on verbal authority such as that of priests, as he himself does, it is because, it is always a sound canon of criticism in expounding a book, to produce on matters of fact the authority of standard authors on the subject. Every reader is able to estimate for himself the value of such authority; but when, what is referred to is a verbal statement which for aught one knows may be false or may have been misunderstood by the person who uses it, he is left helpless and has no choice but to place implicit confidence in it. Besides a European for whom the sacrificial ritual of the Brahmans can have no more than a passing interest, may be satisfied with the verbal statements of a priest and believe in them. But a person like Sâyaṇa, who was himself a Brahman and believed in the efficacy of the rites and held that the slightest deviation from the processes enjoined in the sûtras was fraught with evil consequences, would place no confidence in mere verbal statements but would consult the chief authorities on the subject and acquaint himself with the actual practice as it had descended from times immemorial. Moreover, if it were necessary, we might mention that there are extant several sacrificial manuals or prayogas written by Sâyaṇa himself. We have ourselves seen one of the Câturmâsya and another, of the Agnishtoma Audgâtra. No doubt Sâyaṇa may be wrong in the philological interpretation of particular passages of the Brâhmaṇa but that he betrays

any ignorance of the ritual or even shows but a poor acquaintance with it, we do not believe.

We beg that the point of our criticisms may not be misunderstood. It is almost an intuitive belief in modern times that free discussion is indispensable for the advancement of Truth. „Truth, like a torch, the more it's shook, it shines.“ Any body who is able in howsoever small a measure to help men in separating the grain of truth from the rubbish of falsehood and does not do so is guilty of an offence against Truth itself and against mankind in general. It is with such feelings as these that we entered upon this discussion. Our object is, to enable our readers so far as we can to form a correct estimate of the volumes before us. Very little was known about sacrifices before, in Europe and also in India except to a small minority of Bhaṭṭas and Çrotriyas. Dr. Haug worked hard for some years and having obtained a considerable knowledge of the ritual has translated the Aitareya Brâhmaṇa. The work will afford great help for the understanding of other Brâhmaṇas and of some hymns in the Sanhitâ. The Doctor has thus rendered good service to the cause of Sanscrit learning. But it is certainly to be desired that the book were freer from inaccuracies than it is and bore fewer marks of haste. If Dr. Haug studied Âçvalâyana and Sâyaṇa more carefully and gave us another edition of his work free from such faults as we have pointed out, it would no doubt be a valuable and permanent addition to our existing resources for the study of ancient Sanscrit literature and Indian antiquities.

Having thus given our estimate of the merits and

faults of this Edition and Translation, we will, in the next notice, give some account of the contents of the Aitareya Brâhmaṇa and discuss some of the questions to which they give rise.

2.

Saturday Review (no. 438, March 19, 1864, p. 360—62).

The Sanscrit text, with an English translation of the Aitareya Brâhmaṇa just published at Bombay by Dr. Martin Haug, the Superintendent of Sanscrit studies in the Poona College constitutes one of the most important additions lately made to our knowledge of the ancient literature of India. The work is published by the Director of Public Instruction, in behalf of Government, and furnishes a new instance of the liberal and judicious spirit in which Mr. Howard bestows his patronage on works of real and permanent utility. The Aitareya Brâhmaṇa containing the earliest speculations of the Brahmans on the meaning of their sacrificial prayers, and the purport of their ancient religious rites, is a work which could be properly edited nowhere but in India. It is only a small work of about two hundred pages, but it presupposes so thorough a familiarity with all the externals of the religion of the Brahmans, the various offices of their priests, the times and seasons of their sacred rites, the form of their innumerable sacrificial utensils, and the preparation of their offerings, that no amount of Sanskrit scholarship, such as can be gained in England, would have been sufficient to unravel the intricate speculations concerning these matters, which form the bulk of the Aitareya Brâhmaṇa. The difficulty

was not to translate the text word for word, but to gain a clear, accurate and living conception of the subjects there treated. The work was composed by persons, and for persons, who, in a general way, knew the performance of the Vedic sacrifices as well as we know the performance of our own sacred rites. If we place the English Prayerbook in the hands of a stranger who had never assisted at an English service, we should find that, in spite of the simplicity and plainness of its language, it failed to convey to the uninitiated a clear idea of what he ought and what he ought not to do in the church. The ancient Indian ceremonial, however, is one of the most artificial and complicated forms of worship that can well be imagined; and though its details are, no doubt, most minutely described in the Brâhmaṇas and the Sûtras, yet, without having seen the actual site on which the sacrifices are offered, the altars construed for the occasion, the instruments employed by different priests — the tout-ensemble, in fact, of the sacred rites — the reader seems to deal with words only, and is unable to reproduce in his imagination the acts and facts which were intended to be conveyed by them.

Various attempts were made to induce some of the more learned Brahmans to edit and translate some of their own rituals, and thus to enable European scholars to gain an idea of the actual performance of their ancient sacrifices, and to enter more easily into the spirit of the speculations on the mysterious meaning of these rituals, which are embodied in the so-called „Brâhmaṇas" or „the sayings of the Brahmans". But although, thanks to the enlightoned exertions of Dr. Ballantyne and his associates in the Sanscrit college of Benares, Brahmans might have been

found knowing English quite sufficiently for the purpose of a rough and ready translation from Sanscrit into English, such was their prejudice against divulging the secrets of their craft that none could be persuaded to undertake the ungrateful task. Dr. Haug tells us of another difficulty, which we had hardly suspected — the great scarcity of Brahmans familiar with the ancient Vedic ritual:

„Seeing the great difficulties, nay, impossibility of attaining to anything like a real understanding of the sacrificial art from all the numerous books I had collected, I made the greatest efforts to obtain oral information from some of those few Brahmans who are known by the name of Shrotriyas or Shrautis and who alone are the possessors of the sacrificial mysteries as they descended from the remotest times. The task was no easy one, and no European scholar in this country before me ever succeeded in it. This is not to be wondered at; for the proper knowledge of the ritual is every-where in India now rapidly dying out, and in many parts, chiefly in those under British rule, it has already died out."

Dr. Haug succeeded, however, at last in procuring the assistance of a real Doctor of divinity, who had not only performed the minor Vedic sacrifices, such as the Full and New-Moon offerings, but had officiated at some of the great Soma-sacrifices, now very rarely to be seen in any part of India. He was induced, we are sorry to say by very mercenary considerations, to perform the principal ceremonies in a secluded part of Dr. Haug's premises. This lasted five days, and the same assistance was afterwards rendered by the same worthy and some of his brethren whenever Dr. Haug was in any doubt as to the

proper meaning of the ceremonial treatises which give the outlines of the Vedic sacrifices. Dr. Haug was actually allowed to taste that sacred beverage, the Soma, which gives health, wealth, wisdom, inspiration, nay immortality, to those who receive it from the hands of a twice-born priest. Yet, after describing its preparation, all that Dr. Haug has to say of it is:

„The sap of the plant now used at Poona appears whitish, has a very stringent taste, is bitter, but not sour; it is a very nasty drink, and has some intoxicating effect. I tasted it several times, but it was impossible for me to drink more than some teaspoonfuls.“

After having gone through all these ordeals, Dr. Haug may well say that his explanations of sacrificial terms, as given in the notes, can be relied upon as certain; that they proceed from what he himself witnessed, and what he was able to learn from men who had inherited the knowledge from the most ancient times. He speaks with some severity of those scholars in Europe who have attempted to explain the technical terms of the Vedic sacrifices without the assistance of native priests, and without even availing themselves carefully of the information they might have gained from native commentaries. The Sanscrit Dictionary publishad by the Imperial Academy of St. Petersburg, under the editorship of Professors Boehtlingk and Roth, is declared an unsafe guide.

„The explanations of these terms there given (as well as those of many words of the Saṃhitâ) are nothing but guesses, having no other foundation than the individual opinion of a scholar who never made himself familiar with the sacrificial art, even as far as it would be possible in



Europe, by a careful study of the commentaries on the Sûtras and Brâhmaṇas, and who appears to have thought his own conjectures to be superior to the opinions of the greatest divines of Hindostan."

The scholar so severely handled is Dr. Weber, who is Professor of Sanscrit in the University of Berlin, and who, as we are told by the editors in the preface to their Dictionary, contributed the principle articles on the Vedic ritual. Dr. Haug admits, however, that with all its defects, particularly in the Vedic portion, the Sanscrit Dictionary published by Professors Boehtlingk and Roth is „a monument of gigantic toil and labour"; and he only protests, like Professor Goldstücker, the author of another Sanscrit Dictionary and whom Dr. Haug calls very deservedly one of the most accurate scholars in Europe, against the system followed of late years by the editors and contributors to this work, who sing each others praises in the literary journals of Russia, Germany and America, and speak slightingly of all who have not joined this International Sanscrit Insurance Company. We doubt whether such coalitions can deceive anybody. The harmless articles in which A. praises B. because B. had praised A., or in which B. abuses X. because X. had criticised A., may give pleasure to A. and B., but are seen through by everybody else. Those who take notice or complain of such childish arrangements only expose themselves to the suspicion of attaching more importance to these advertisements than they deserve, and Dr. Haug may rest assured that any attacks on his work in the journals of the Mutual Praise Society will little affect the opinion of those whose good opinion is alone worth having.

In the preface to his edition of the Aitareya Brâhmaṇa, Dr. Haug has thrown out some new ideas on the chronology of Vedic literature which deserve careful consideration. Beginning with the Hymns of the Ṛigveda, he admits, indeed, that there are in that collection ancient and modern hymns, but he doubts whether it will be possible to draw a sharp line between what has been called the Chandas period, representing the free growth of sacred poetry, and the Mantra-period, during which the ancient hymns were supposed to have been collected and new ones added, chiefly intended for sacrificial purposes. Dr. Haug maintains that some hymns of a decidedly sacrificial charactar should be ascribed to the earliest period of Vedic poetry. He takes, for instance, the hymn describing the Horse-sacrifice, and he concludes from the fact that seven priests only are mentioned in it by name, and that none of them belongs to the class of the Udgâtars (singers) and Brahmans (superintendents), that this hymn was written before the establishment of these two classes of priests. As these priests, however, are mentioned in other Vedic hymns, he concludes that the hymn describing the Horse-sacrifice is of a very early date. Dr. Haug strengthens his case by a reference to the Zoroastrian ceremonial, in which, as he says, the chanters and superintendents are entirely unknown, whereas the other two classes, the Hotars (reciters) and Adhvaryus (assistants) are mentioned by the same names as Zota and Rathwi. The establishment of the two new classes of priests would, therefore, seem to have taken place in India after the Zoroastrians had separated themselves from the Brahmans; and Dr. Haug would ascribe the Vedic hymns in which no more than two classes of

priests are mentioned to a period preceding, others in which the other two classes of priest are mentioned to a period succeeding, that ancient schism. We must confess, though doing full justice to Dr. Haug's argument, that he seems to us to stretch what is merely negative evidence beyond its proper limits. Surely a poet, though acquainted with all the details of a sacrifice and the titles of all the priests employed in it, might speak of it in a more general manner than the author of a manual, and it would be most dangerous to conclude that whatever was passed over by him in silence did not exist at the time when he wrote. Secondly, if there were more ancient titles of priests, the poet would most likely use them in preference to others that had been but lately introduced. Thirdly, even the ancient priestly titles had originally a more general meaning before they were restricted to their technical significance, just as in Europe bishop meant originally an overseer, priest an elder, deacon a minister. In several hymns some of these titles — for instance, that of hotar invoker — are clearly used as appellatives and not as titles. Lastly, one of the priests mentioned in the hymn on the Horse-sacrifice, the Agnimindha, is admitted by Dr. Haug himself to be the same as the Agnîdhra; and if we take this name, like all the others, in its technical sense, we have to recognise in him one of the four Udgâtar priests. We should thus lose the ground on which Dr. Haug's argument is chiefly based, and should have to admit the existence of Udgâtar priests as early at least as the time in which the hymn on the Horse-sacrifice was composed. But, even admitting that allusions to a more or less complete ceremonial could be pointed out in certain hymns, this

might help us no doubt in subdividing and arranging the poetry of the second or Mantra period, but it would leave the question, whether allusions to ceremonial technicalities are to be considered as characteristics of later hymns, entirely unaffected. Dr. Haug, who holds that, in the development of the human race, sacrifice comes earlier than religious poetry, formulas earlier than prayers, Leviticus earlier than the Psalms, applies this view to the chronological arrangement of the Vedic literature; and he is, therefore, naturally inclined to look upon hymns composed for sacrificial purposes, more particularly upon the invocations and formulas of the Yajur-Veda, and upon the Nivids preserved in the Brâhmaṇas and Sûtras — as relics of greater antiquity than the free poetical effusions of the Ṛishis, which defy ceremonial rules, ignore the settled rank of the deities, and occasionally allude to subjects more appropriate for profane than for sacred poetry:

„The first sacrifices [he writes] were no doubt simple offerings performed without much ceremonial. A few appropriate solemn words, indicating the giver, the nature of the offering, the deity to which, as well as the purpose for which it was offered, were sufficient. All this would be embodied in the sacrificial formulas known in later times principally by the name of Yajush, whilst the older one appears to have been Yâja. The invocation of the deity by different names and its invitation to enjoy the meal prepared, may be equally old. It was justly regarded as a kind of Yajush, and called Nigada or Nivid.“

In comparing these sacrificial formulas with the bulk of the Ṛigveda Hymns, Dr. Haug comes to the conclusion that the former are more ancient. He shows that certain

of these formulas and Nivids were known to the poets of the Hymns, as they undoubtedly were; but this would only prove that these poets were acquainted with these as well as with other portions of the ceremonial. It would only confirm the view advocated by others, that certain hymns were clearly written for ceremonial purposes, though the ceremonial presupposed by these hymns may in many cases prove more simple and primitive than the ceremonial laid down in the Brâhmaṇas and Sûtras. But if Dr. Haug tells us that the Ṛishis tried their poetical talent first in the composition of Yâjyâs, or verses to be recited while an offering was thrown into the fire, that the Yâjyâs were afterwards extended into little songs, we must ask, is this fact or theory? And if we are told that „there can be hardly any doubt that the hymns which we possess are purely sacrificial, and made only for sacrificial purposes, and that those which express more general ideas, or philosophical thoughts, or confessions of sins, are comparatively late“, we can only repeat our former question. Dr. Haug when proceeding to give his proofs that the purely sacrificial poetry is more ancient than either profane songs or hymns of a more general religious character, only produces such collateral evidence as may be found in the literary history of the Jews and the Chinese — evidence which is curious, but not convincing. Among the Aryan nation, it has hitherto been considered as a general rule that poetry precedes prose. Now the Yâjyâs and Nivids are prose, and though Dr. Haug calls it rhythmical prose, yet, as compared with the Hymns, they are prose; and though such an argument by itself could by no means be considered as sufficient to upset any solid evidence to the con-

trary, yet it is stronger than the argument derived from the literature of nations who are neither of them Aryan in language or thought.

But though we have tried to show the insufficiency of the arguments advanced by Dr. Haug in support of his theory, we are by no means prepared to deny the great antiquity of some of the sacrificial formulas and invocations, and more particularly of the Nivids to which he for the first time had called attention. There probably existed very ancient Nivids or invocations, but are the Nivids which we possess the identical Nivids alluded to in the hymns? If so, why have they no accents, why do they not form part of the Saṃhitâs, why were they not preserved, discussed, and analyzed with the same religious care as the metrical hymns? The Nivids which we now possess may, as Dr. Haug supposes, have inspired the Ṛishis with the burden of their hymns; but they may equally well have been put together by later compilers from the very hymns of the Ṛishis. There is many a hymn in the Saṃhitâ of the Ṛigveda which may be called a Nivid, or invitation addressed to the gods to come to the sacrifices, and an enumeration of the principal names of each deity. Those who believe, on more general grounds, that all religion began with sacrifice and sacrificial formulas will naturally look on such hymns and on the Nivids as relics of a most primitive age; while others, who look upon prayer, praise, and thanksgiving, and the unfettered expression of devotion and wonderment as the first germs of a religious worship, will treat the same Nivids as productions of a later age. We doubt whether this problem can be argued on general grounds. Admitting that the Jews began with

sacrifice and ended with psalms, it would by no means follow that the Aryan nations did the same, nor would the chronological arrangement of the ancient literature of China help us much in forming an opinion of the growth of the Indian mind. We must take each nation by itself, and try to find out what they themselves hold as to the relative antiquity of their literary documents. On general grounds, the problem whether sacrifice or prayer comes first may be argued ad infinitum, just like the problem whether the hen comes first or the egg. In the special case of the sacred literature of the Brahmans, we must be guided by their own tradition, which invariably places the poetical hymns of the Ṛigveda before the ceremonial hymns and formulas of the Yajur-Veda and Sâma-Veda. The strongest argument that has as yet been brought forward against this view is, that the formulas of the Yajur-Veda and the sacrificial texts of the Sâma-Veda contain occasionally more archaic forms of language than the Hymns of the Ṛigveda. It was supposed, therefore, that, although the Hymns of the Ṛigveda might have been composed at an earlier time, the sacrificial hymns and formulas were the first to be collected and to be preserved in the schools by means of a strict mnemonic discipline. The Hymns of the Ṛigveda, some of which have no reference whatever to the Vedic ceremonial, being collected at a later time, might have been stripped, while being handed down by oral tradition, of those grammatical forms which in the course of time had become obsolete, but which, if once recognised and sanctioned in theological seminaries, would have been preserved there with the most religious care.

According to Dr. Haug, the period during which the

Vedic hymns were composed extends from 1400 to 2000 B. C. The oldest hymns, however, and the sacrificial formulas he would place between 2000 and 2400 B. C. This period corresponding to what has been called the Chandas and Mantra periods, would be succeeded by the Brâhmaṇa period, and Dr. Haug would place the bulk of the Brâhmaṇas, all written in prose, between 1200 and 1400 B. C. He does not attribute much weight to the distinction made by the Brahmans themselves between revealed and profane literature, and would place the Sûtras almost contemporaneous with the Brâhmaṇas. The only fixed point from which he starts in his chronological arrangement is the date implied by the position of the solstitial points mentioned in a little treatise, the Jyotisha, a date which has been fixed by the Rev. R. Main at 1186 B. C. (in a paper published in the Preface to the 4th volume of Professor Max Müller's edition of the Ṛigveda). Dr. Haug fully admits that such an observation was an absolute necessity for the Brahmans in regulating their calendar:

„The proper time [he writes] of commencing and ending their sacrifices, principally the so called Sattras or sacrificial sessions, could not be known without an accurate knowledge of the time of the sun's northern and southern progress. The knowledge of the calendar forms such an essential part of the ritual, that many important conditions of the latter cannot be carried out without the former. The sacrifices are allowed to commence only at certain lucky constellations, and in certain months. So, for instance, as a rule, no great sacrifice can commence during the sun's southern progress; for this is regarded up to the present day as an unlucky period by the Brahmans, in

which even to die is believed to be a misfortune. The great sacrifices generally take place in spring in the months of Caitra and Vaiçâkha (April and May). The Sattras, which lasted for one year, were, as one may learn from a careful perusal of the 4th book of the Aitareya Brâhmaṇa, nothing but an imitation of the sun's yearly course. They were divided into two distinct parts, each consisting of six months of thirty days each; in the midst of both was the Vishuvan, i. e. equator or central day, cutting the whole Sattra into two halves. The ceremonies were in both the halves exactly the same, but they were in the latter half performed in an inverted order."

This argument of Dr. Haug's seems correct as far as the date of the establishment of the ceremonial is concerned, and it is curious that several scholars who have lately written on the origin of the Vedic calendar, and the possibility of its foreign origin, should not have perceived the intimate relation between that calendar and the whole ceremonial system of the Brahmans. Dr. Haug is, no doubt, perfectly right when he claims the introduction of the Nakshatras, or the Lunar Zodiac of the Brahmans, if we may so call it, for India; he is right also when he assigns the twelfth century as the earliest date for the origin of that simple astronomical system on which the calendar of the Vedic festivals is founded. He calls the theories of Biot, Weber and Whitney, who have lately tried to claim the first discovery of the Nakshatras for China, Babylon, or some other Asiatic country, absurd. But does it follow that, because the ceremonial presupposes an observation of the solstitial points in the twelfth century, therefore the theological works in which that cere-

monial is explained, commented upon, and furnished with all kinds of mysterious meanings, were composed at that early date? We see no stringency whatever in this argument of Dr. Haug's, and we think it will be necessary to look for other anchors by which to fix the drifting wrecks of Vedic literature.

Dr. Haug's two volumes, containing the text of the Aitareya Brâhmaṇa, translation, and notes, would probably never have been published if they had not received the patronage of the Bombay Government. However interesting the Brâhmaṇas may be to students of Indian literature, they are of small interest to the general reader. The greater portion of them is simply twaddle, and what is worse, theological twaddle. No person who is not acquainted beforehand with the place which the Brâhmaṇas fill in the history of the Indian mind could read more than ten pages without being disgusted. To the historian, however, and to the philosopher they are of infinite importance — to the former as a real link between the ancient and modern literature of India, to the latter as a most important phase in the growth of the human mind, in its passage from health to disease. Such books, which no circulating library would touch, are just the books which Governments, if possible, or Universities and learned societies, should patronise; and if we congratulate Dr. Haug on having secured the enlightened patronage of the Bombay Government, we may gratulate Mr. Howard and the Bombay Government on having, in this instance, secured the service of a bonâ fide scholar like Dr. Haug.

3.

Die erste der beiden hier vorausgeschickten Anzeigen begrüfsen wir mit wahrhafter Freude. Es ist, soweit wir wissen, das erste Mal, dafs ein eingeborner Hindu muthig und selbstbewufst das Werk eines europäischen Sanskrit-Gelehrten einer eingehenden Kritik unterwirft und zwar eben in einer Weise, die ihn als dazu vollkommen berechtigt und ausgerüstet dokumentirt.

In einem peinlichen Gegensatze hiezu steht die zweite der obigen Anzeigen, weil sie, statt wahrhafte Kritik zu üben, nur das Amt des praeco übernimmt, und sich des Versuches nicht entblödet, jedem Tadel, der das verherrlichte Werk etwa treffen könnte, im Voraus dadurch die Spitze abzubrechen, dafs sie denselben als den Ausflufs einer literarischen Coterie erklärt. Wenn irgendwo, so gilt hier das Sprüchwort: „man sucht Niemand hinter einer Thür, hinter der man nicht selbst gesteckt hat". Indem wir hiemit jene perfiden Insinuationen aus dem für das allgemeine Publikum bestimmten englischen Journal in unsere Studien überführen, übergeben wir sie dem engeren Kreise Derer, die hier ein Urtheil zu fällen berechtigt sind, und denen sie an ihrem ursprünglichen Orte schwerlich allgemein zugänglich geworden sein würden. Gegen Verdächtigungen dieser Art ist Schweigen eine falsche, direktes Entgegentreten mit offenem Visier die richtige Antwort. Auch so bleibt ja der Anonymus bei dem grofsen, in dieser Sache völlig urtheilslosen Publikum, an welches jene Apostrophe gerichtet ist, immer noch im Vortheil: denn es heifst nicht umsonst: 'calumniare audacter, semper aliquid haeret.' Wir sind aber doch begierig, zu sehen, ob

er der obigen Anzeige eines eingebornen Hindu und meinen nachstehenden Bemerkungen gegenüber, wirklich die Stirn haben wird, zu behaupten, dafs sie nur der Ausflufs einer in ihrer idyllischen Ruhe gekränkten „International Sanscrit-Insurance-Company" seien! Wir wiederholen hier, ihm gegenüber, die schon bei einer andern Gelegenheit (diese Stud. 2, 155) gebrauchten Worte: hat der Ref. alle die oben pag. 180—92 und im Nachstehenden aufgeführten groben Fehler und Versehen, die er ganz mit Stillschweigen übergeht, seinerseits „selbst nicht gefunden? oder hat er sie verschweigen wollen? Eins ist hier so schlimm wie das Andere".

Wie ungeschickt übrigens auch die Art ist, in welcher der Ref. des Saturday Review die Sache seines Clienten führt — so ungeschickt, dafs dieser selbst füglich den Spruch: „Gott schütze mich vor meinen Freunden" auf ihn anzuwenden allen Grund hätte —, so kann dies doch begreiflicher Weise unserer eigenen Würdigung der Leistungen und Verdienste des Vf.'s in keiner Weise irgend welchen Eintrag thun. Trotz aller der höchst bedenklichen Schattenseiten, die wir im Folgenden in dem Werke aufzuweisen haben, bleibt es dennoch eine höchst bedeutende Arbeit, aus der reiche Belehrung und Förderung zu schöpfen, und die deshalb mit lebhaftem Dank und warmer Anerkennung zu begrüfsen ist.

Das weitaus Wichtigste darin sind jedenfalls die ausführlichen Noten, in denen der Verf. theils allgemeine zusammenfassende Darstellungen bestimmter Riten und Vorgänge, theils Aufklärungen über Einzelnheiten des Rituals giebt, die er entweder mündlicher Unterweisung durch eingeborne Priester, oder geradezu dem Augenschein, der per-

sönlichen Anwesenheit nämlich bei nur behufs seiner eigenen Information aufgeführten Opfern, verdankt. Es bedarf keiner ausführlichen Erörterung, von welcher Bedeutung dieser letztere Umstand ist, welche Vorzüge ein solches Verständnifs, das sich auf Beobachtung eines aus dem Leben gegriffenen Vorganges gründet, einem Verständnifs gegenüber hat, welches nur aus den undeutlichen, oft ganz aphoristischen, oft gerade durch ihre Minutiosität verworrenen Angaben der Ritualtexte sich erzielen läfst. Der Verf. hat übrigens mit der ihm eigenen glücklichen Unumwundenheit diese Vorzüge seinerseits bereits in das hellste Licht zu setzen gewufst. Er hat dabei denn auch nicht versäumt, die Arbeiten seiner Vorgänger auf diesem Gebiete, die sich eben rein auf das handschriftliche Material angewiesen sahen, auf das Unbedingteste zu verurtheilen, s. die oben pag. 201. 202 von dem Ref. des Saturday Review angeführten Worte der Preface pag. V. Und zwar hat er dies denn allerdings in einer Weise gethan, welche mich, der ich, jenem Ref. zufolge, speciell damit gemeint sein soll, zu nicht minder unbedingtem Einspruche berechtigt. Wenn er nämlich die Erklärungen ritueller Ausdrücke, welche das Petersb. Sanskrit-Wörterbuch enthält, als die individuellen Vermuthungen eines Gelehrten bezeichnet: „who never made himself familiar with the sacrificial art, even as far as it would be possible in Europe by a careful study of the commentaries on the Sûtras and Brâhmaṇas", so brauche ich dem gegenüber nur die einfache Aufzählung der Materialien zu geben, welche mir für jene meine Beiträge zum Petersb. Sanskrit-Wörterbuche als Grundlage gedient haben. Aufser einem nahezu die Vollständigkeit einer Concordanz haben-

den Index zum Çatapatha Brâhmaṇa und einem wirklich vollständigen Index zu Kâtyâyana's çrautasûtra, beruhen dieselben, von upasad ab, auf einem ebenfalls vollständigen Index zu Çâñkhâyana's çrautasûtra, von g ab aber noch auf einem dergl. zu Lâṭyâyana's çrautasûtra, sowie zu den gṛihyasûtra des Pâraskara, Gobhila, Çâñkhâyana, Âçvalâyana, Kauçika. Auch aus dem Kâṭhakam, dem Pañcavinçam und Shaḍvinçam, dem Aitareya- und dem Çâñkhâyana-Brâhmaṇa sind zahlreiche Beiträge (obschon nicht aus vollständigen Indices derselben) geflossen. Alle diese Werke habe ich selbst aus ihren hiesigen Handschriften kopirt, und ihre Commentare, so weit dieselben mir zugänglich [1]), ausführlich excerpirt, resp. auch in meinen Materialien zum Wörterbuch jeder Stelle, wo es mir nöthig schien, ihre einheimische Erklärung beigegeben. Hiemit erledigt sich der obige Vorwurf von selbst. Ich glaube auf Grund des Angeführten wohl sagen zu können, dafs ich den indischen Ritualtexten und ihren einheimischen Erklärungen ein weit eingehenderes Studium, als bisher irgend ein europäischer Gelehrter, Haug selbst mit eingeschlossen, gewidmet habe. Dagegen räume ich gern ein, dafs die Resultate dieses Studiums mich häufig sehr wenig befriedigten [2]), und dafs mir durch H.'s Darstellungen Vieles klar geworden ist, was ich bisher nicht richtig verstanden hatte.

---

[1]) Sâyaṇa's Comm. zum Pañcavinçam erhielt ich aus der Kaiserl. Bibliothek zu Paris geliehen, ebenso Burnouf's Handschriften der Taittirîya-Saṃhitâ, s. oben 5, 31. 51.

[2]) Für die knappe Fassung übrigens, welche wie den vedischen Artikeln des Petersb. Skr.-Wtb.'s überhaupt, so auch speciell denen, welche von rituellen Ausdrücken handeln, eigenthümlich ist, bin nicht ich verantwortlich, da ich auf deren Redaktion keinen Einflufs habe, und meine Theilnahme an diesem Werke sich nur auf die Darbietung des von mir den Quellen entlehnten Materials beschränkt.



Bei aller Anerkennung nun dessen, was Haug gerade hierin, in der Aufklärung nämlich über die rituellen Vorgänge, geleistet hat, sind es doch auch hier zwei Punkte, die ich ihm direkt zum Vorwurf zu machen nicht umhin kann. Einmal nämlich der Umstand, daſs er es unterlassen hat, die in seinen Noten zerstreuten höchst werthvollen Angaben zu einem Gesammtbilde zu vereinigen [1]). Meine eignen jahrelangen Untersuchungen über das Opferritual sind bis jetzt theils durch die massenhafte Ausdehnung der dazu nöthigen Vorarbeiten (s. eben), theils durch den Mangel an klarer Anschaulichkeit, den ich nicht zu bewältigen vermochte, hinter dem mir gesteckten derartigen Ziele, welches zudem das ganze Opferritual ins Auge faſste, zurückgeblieben. Bei der Beschränkung aber auf dies einzelne Brâhmaṇa und bei der von ihm persönlich gewonnenen eigenen Anschauung, hätte Haug uns hier ein dergl. Gesammtbild des in diesem Werke verhandelten Rituals aufzustellen hinreichende Veranlassung und Befugniſs gehabt. Zum Zweiten sodann ist Haug, wie beim Avesta, so auch hier, auf dem besten Wege, aus dem himmelstürmenden Paulus, der zu werden er eigentlich sich anschickte, wieder ein am Boden klebender Saulus zu werden, das heiſst, um ohne Bild zu reden, die Wichtigkeit seiner durch persönlichen Augenschein erlangten Kenntnisse, die Tragweite der den jetzigen Anschauungen der eingebornen Priester, resp. der traditionellen mündlichen Ueberlieferung überhaupt zukommenden Bedeutung weitaus zu übertreiben. Geht er doch faktisch schon so

[1]) Nicht einmal ein Wort-Index ist beigegeben, um ihre Benutzung zu erleichtern.

weit, wie dies ihm der Bombayer Recensent (oben p. 193) mit Recht vorhält, seine eignen persönlichen Erfahrungen und Erkundigungen sogar noch über Sâyaṇa, über die sûtra und die Commentare hinaus zu erheben. Es liegt aber auf der Hand, wie erhebliche Irrthümer sich in unsere Auffassung einschleichen können, resp. müssen, wenn wir diejenige Entwickelung des Rituals, welche es gegenwärtig in irgend einem beliebigen Stadium, resp. Individuum erreicht hat, ohne Weiteres als die unbedingte Norm auch für die Vorzeit aufzustellen uns anschicken. Auch ist Haug noch dazu hiebei keineswegs durchweg mit der nöthigen Umsicht und Genauigkeit verfahren. Zu den hierauf bezüglichen Bemerkungen des Bombayer Rec. oben pag. 188 ff. mögen hier noch folgende Beispiele hinzutreten, die dies anschaulich erhärten werden.

Pag. 3 not.: „the adhvaryu takes rice which is husked and ground, throws it into a vessel of copper (madantî), kneads it with water.“ Also madantî bedeutet: a vessel of copper? (ebenso pag. 54). Mag sein, dafs die oral information dies jetzt so lehrt: aber — das Gefäfs steht dann statt seines Inhalts: denn faktisch wird mit madantyas (so, als Plur. ist das Wort zu verstehen) heifses, kochend aufsprudelndes, gleichsam aufjauchzendes Wasser bezeichnet, s. Çat. 3, 4, 3, 10. 22. Ts. 6, 2, 2, 7. Kâṭh. 24, 9. Kâty. 8, 1, 10. 2, 4 ff. 7, 19—21: und es wird resp. mit diesem Namen nie bei der Herstellung des puroḍâça bezeichnet (bei welcher Gelegenheit Haug das Wort erwähnt), sondern nur bei dem soma-Opfer, bei welchem es zu Lustrationen aller Art, insbesondere für den Opfrer und seine Gattinn, zum Zugufs zum soma etc. verwendet wird, schol. zu Kâty. 8, 1, 10. 11.

Pag. 4 „caru is boiled rice: it can be mixed with

milk and butter; but it (was?) is no essential part. It is synonymous with odanam (dies Wort ist Masculinum!), the common term for boiled rice, Çatap. Br. 4, 42, 1 (d. i. 4, 4, 2, 1)." Hier liegt zunächst der umgekehrte Fall vor wie eben, der Inhalt ist statt des Gefäſses angegeben, denn caru ist ursprünglich: Kessel, Topf, s. Petersb. Wörterb. s. v. 1), erst sekundär das darin Gekochte. Sodann aber ist die Beschränkung auf boiled rice eine zu enge. Das Charakteristische eines caru ist vielmehr, daſs er aus gekochten Körnern besteht, sei es Reis (was allerdings das Gewöhnlichste), Gerste oder dgl.[1]), nicht aus Mehl: bhûmâ vâ esha taṇḍulânâm yac caruḥ Çat. 6, 6, 1, 8. carur hy eva sa yatra kva ca taṇḍulân âvapanti 2, 5, 3, 4. 11, 1, 4, 3. caruçabdena anavasrâvito 'ntarûshmapakva îshaddagdhavrîhitaṇḍulasiddha odana ucyate schol. Kâty. 4, 5, 22 (s. Çat. 5, 3, 2, 8). Nur ausnahmsweise werden beim paushṇa caru gemahlene Körner (prapishṭa) genommen Çatap. 1, 7, 4, 7. Kâty. 5, 1, 9. Ts. 2, 6, 8, 5.

Pag. 10 note 20. Die Ausdrücke vitâna und vaitânika sind mit dem term vitan to extend, insofern er sich im Allgemeinen auf das „winding off of the sacrificial chain" bezieht, in keiner Weise „connected", sondern vitâna hat eine ganz specielle Bedeutung, s. Kâty. 25, 7, 15, wo vitânam sâdhayitvâ vom schol. durch agnînâm yathâdeçam sthâpanam erklärt wird[2]): es ist identisch mit vihâra, vistâra und bezeichnet die Entnehmung zweier der drei für

---

[1]) schol. zu Kâty. 4, 6, 1 vaiçvadevaç carur iti (in 2) vakshyati, so 'pi yavamayo yathâ syât yavânâm ity uktam (in 1) | anyathâ odanaçabdasya vrîhitaṇḍulasiddhânne rûḍhatvât, caror odanatvâd yavâgrayaṇe 'pi carur vrîhitaṇḍulamaya eva syât. Die hier vorliegende Beschränkung auf vrîhi, Reis, ist offenbar erst sekundär eingetreten.

[2]) ebenso Pârask. 3, 8, wo schol. âvasathyâgner âhavanîyadakshiṇâgnyor uddharaṇam kṛitvâ.

eine Opferceremonie nöthigen heiligen Feuer, des âhavanîya nämlich und des dakshiṇâgni, aus dem dritten, dem von dem ersten âdhânam ab[1]) stetig zu unterhaltenden gârhapatya, wie dieselbe für jedes karman apart zu geschehen hat[2]) Kâty. 1, 3, 26. Sekundär bedeutet vitâna dann auch in der Sprache der Scholien geradezu die heiligen Feuer selbst[3]). Oder sie werden als vaitânika bezeichnet, im Gegensatz zum aupâsana (zu umsitzenden?)-, resp. âvasathya- oder smârta-Feuer, in welchem alle häuslichen, während in ihnen nur die çrauta-Verrichtungen vor sich gehen Kâtyây. 1, 1, 18—21, schol. pag. 402, 6. 7. Die Letzteren (agnihotra u. dergl.) heifsen daher auch geradezu vaitâna Pâr. 3, 10, vaitânika Âçv. çr. 1, 1, 2, oder vitâna selbst ib. 1, 1, 1 (vitatâ agnayo yasminn iti çrautakarmajâtam agnihotrâdi vitânaçabdenocyate, schol.).

Pag. 12 not. 82. „the svishṭakṛit" ist nicht „that part of an offering which is given to all gods indiscriminately, after the principal deities of the respective ishṭi have received their share", sondern ist vielmehr ganz ausschliefslich nur der dem agni svishṭakṛit bestimmte Antheil, welcher jede dergl. Opfergabe beschliefst, Çatap. 1, 7, 3, 7 ff. Kâty. 1, 9, 9. 3, 3, 26. Allerdings werden in dem diesen Antheil begleitenden Spruche (nigada, praisha) die Götter der ishṭi nochmals aufgeführt, aber nur als Ob-

[1]) wo es durch Reiben oder sonst wie zu erzeugen resp. zu holen ist, Kâty. 4, 7, 15.

[2]) Nach Beendigung des karman, für welches sie „herausgeholt" wurden, gelten sie nicht mehr als vedische Feuer, sondern als weltliche Kâty. 1, 3, 27.

[3]) s. schol. Kâtyây. 2, 1, 18 vitânasyottarataḥ (während die paddhati 177, 3 vihârasyottarataḥ hat). 3, 7, 3 dakshiṇato vitânam (= paddh. 278, 6 dakshiṇâgniṃ dakshiṇena). paddh. 411, 18 vitânasya dakshiṇataḥ (während schol. zu 4, 14, 1 vihârâd dâkshiṇasyâm, resp. dakshiṇataḥ âhavanîyâgârâd eva).

jekte: agni svishṭakṛit soll die ihnen bestimmten Gaben gut geopfert machen, dafür erhält er eben seine Spende: vgl. noch bei Haug pag. 96 not. pag. 126 not.

Pag. 29 not. 4. saktu (Ṛ 10, 71, 2) ist nicht: „barley juice, a kind of beer prepared by pouring water over barley and by filtering it after having allowed it to remain for some time in this state“, sondern bedeutet im Ritual durchweg nur (s. Wilson unter çaktu): the powder or flour of barley and other grain, first fried and than ground, vergl. nirdhûtasaktur bhastrâ Çat. 1, 6, 3, 16, und taṃ saktubhiḥ çrîṇâti 4, 2, 1, 2. 11 (wird dem soma beigemischt, um den für den manthi-graha nöthigen mantha [1]) daraus zu machen, vergl. 12, 6, 1, 26. Kâty. 9, 6, 18). Statt godhûmasaktavaḥ, kuvala°, upavâka°, badara°, yava°, karkandhu° 12, 9, 1, 5 hat Kâty. 19, 2, 16—19 durchweg °cûrṇâni: gavedhukâsaktubhiḥ Çat. 9, 1, 1, 8 wird durch âraṇyâ godhûmâḥ teshâm pishṭaiḥ erklärt, ebenso saktubhiḥ Kâty. 9, 6, 18 von Mahîdhara durch yavapishṭaiḥ: vergl. noch: ardhâḥ (dhânânâm) pishṭânâm âvṛitâ saktûn kṛitvâ Âpastamba im schol. Kâty. pag. 510, 2. Die „oral information“ hat somit hier den Stoff und das daraus eventualiter zu Machende verwechselt.

Pag. 42 not. Beim pravargya wird nicht blos ein mahâvîra-Gefäfs gemacht, sondern deren drei, Kâty. 26, 1, 19: dagegen werden dabei nicht zwei veda gebraucht, sondern nur einer, und dieser ist auch kein „bunch of kuça grass“, sondern besteht aus muñja-Gras Kâty. 26, 2, 10 (5, 15. 7, 24). Es ist ferner nicht blos ein khara von Nöthen

---

[1]) Im schol. Kâty. 5, 8, 18 wird mantha erklärt durch âḍvâlitâḥ saktavaḥ, der Milch zugemischtes Mehl, resp. dadurch entstandener Pappe, Brei.



(wenn auch Ait. Br. 1, 22 nur einen erwähnt), sondern deren zwei, Çâñkh. 5, 9, 5. Kâty. 26, 2, 16 (gârhapatyâhavanîyâ uttareṇa kharau nivapati). 7, 30: auch ist khara nicht ein earthen ring, sondern meist[1]) ein viereckiger Aufwurf aus Erde, mit Sand bestreut: er heifst endlich auch nicht darum khara i. e. ass, weil „earth is always carried on the back of donkeys to the sacrificial compound“ (!), sondern wohl, weil er zum Tragen der graha (Somabecher) etc. bestimmt ist, und somit das Amt eines Lastesels vertritt (vgl. Kuhn's Zeitschrift 9, 234). — Unrichtig weiter ist die Angabe p. 41 not. „the pravargya-Ceremony lasts for three days“: es gilt dies resp. nur für den allerdings gewöhnlichsten Fall, dafs die sich stets unmittelbar anschliefsende (Kâty. 26, 2, 1. Çâñkh. 5, 11, 1) upasad-Feier nur drei Tage dauert: mit der Zahl der upasad-Tage aber wächst natürlich auch die der pravargya-Tage: yâvad evopasadbhiç caranti tâvat pravargyeṇa, saṃvatsaram evopasadbhiç caranti saṃvatsaraṃ pravargyeṇa Çatap. 10, 2, 5, 3, und Sâyaṇa zu Taittir. Âr. 5, 6, 2: agnishṭome trishv eva dineshu upasadaḥ, agnicayane shaṭsu dineshu, ahîneshu dvâdaçasu dineshu, tadanusâreṇa pravargyâvrittiḥ, etac ca sûtrakâreṇa saṃgṛihîtam: tryupasatke shaṭkṛitvaḥ (nämlich täglich sâyam prâtaç ca), shaḍupasatke dvâdaçakṛitvo, dvâdaçopasatke caturviñçatikṛitva iti. — Endlich ist auch die weitere Angabe unrichtig: „without having undergone it no one is allowed to take part in the solemn Soma feast prepared for the Gods“. Im geraden Gegentheil hiezu ist pravargya sogar bei jedem pra-

[1]) Auch die dhishṇya der drei Feuer heifsen khara: der des gârhapatya ist rund, der des âhavanîya viereckig, der des dakshiṇâgni halbmondförmig, Kâty. paddh. p. 356. Der beim soma vor den uparava aufgeworfene khara ist viereckig Kâty. 8, 5, 29, und dies ist wohl auch hier die Norm.



thamayajna ausdrücklich verboten, Çâñkh. Br. 8, 3. çr. 5, 9, 1. Çatap. 14, 2, 2, 44. 45. Kâty. 8, 2, 16 (und Âpastamba im schol.). 26, 7, 53, daher auch die häufige Einschränkung der Gültigkeit einer Bestimmung nur für den Fall, dafs das Opfer mit pravargya versehen sei: yadi pravargyavân bhavati Çatap. 3, 4, 4, 1. Çâñkhây. çr. 7, 16, 1. Lâṭy. 1, 6, 1. 5, 6, 12. Pâr. 2, 8. Nun ist dies zwar kein allgemein gültiges Verbot, denn im Taittir. Âr. 5, 6, 3 heifst es von dem agnishṭoma-Opfer ohne alle Einschränkung: agnishṭome pravṛiñjyât, und Dhûrtasvâmin (zu Âpastamba, Kâty. schol. pag. 680, 2) entnimmt daraus, dafs das Verbot bei Âp. ausschliefslich nur auf die erste Feier des atirâtra-Somaopfers sich beziehe! Dies ist zwar irrig, denn gleich der nachstfolgende Satz im Taittir. Âr. verbietet den pravargya überhaupt ganz allgemein für jedes ukthya-Somaopfer, ohne Rücksicht darauf ob es prathamayajna ist oder nicht: jedenfalls aber erhellt aus der Angabe des Taittir. Âr., wie dies auch Sâyaṇa im schol. dazu angiebt, dafs das Verbot des pravargya für den prathamayajna ein nicht allgemein gültiges war, und der schol. zu Kâty. 26, 7, 53 führt auch ausdrücklich eine Stelle aus einem çâkhântara an (prathamayajne 'py eke), die dies erhärtet, wie denn auch das vâ bei Kâty. 8, 2, 16 vom schol. dem entsprechend erklärt wird. Und so ist denn nach Çâñkhây. 5, 9, 2 einem çrotriya die Feier des pravargya auch beim prathamayajna erlaubt. Âpastamba endlich citirt dies theils ausdrücklich als die Ansicht eines Bahvṛicabrâhmaṇa, theils dehnt er dieselbe auch noch auf zwei andere Categorieen, den durbrâhmaṇa und den brahmavarcasakâma aus. Alles dies thut indessen der völligen Unrichtigkeit der obigen Angabe Haug's keinen Eintrag.

Pag. 58 (1, 26) prastare nihnuvate (not. „literally: he(!) conceals the two bundles of kuça grass) ist in der Uebers. durch: „[when repeating the words: eshṭâ râyaḥ etc.] they throw the two bundles of kuça grass (held in their hands, in the southern corner of the Vedi) and put their right hands over their left ones (to cover the kuça grass)“ ausgedrückt. prastare ist aber nicht Accus. Dual. eines Neutrums, sondern Loc. Singul. eines Masculinums. Und obschon Haug hinzufügt: the concealment is done in the manner expressed in the translation as I myself have witnessed it, so verhält sich die Sache, den Ritualtexten nach, denn doch erheblich anders, als er angiebt. S. Çâñkh. 5, 8, 5: dakshiṇottânân pâṇîn prastare nidhâya nihnuvate savyottânân aparâhṇe, (bei der vormittägigen upasad) legen sie (die Priester) ihre Hände, die rechte aufwärts gerichtet, auf den prastara nieder — bei der nachmittägigen die linke aufwärts —, und entziehen sich (durch diesen demüthigen namaskâra allen üblen Folgen dessen, dafs sie vorher nach Süden gegangen sind, entsühnen dieselben [vgl. das unten zu 7, 17 p. 468 Bemerkte]: yajnam paribhûya yad dakshiṇataḥ somâpyâyanâya gatâḥ, tad duritaṃ namaskâreṇâ 'panayanti, schol.). S. auch ib. 5, 10, 36. Bei Lâṭyâyana 5, 6, 9: kâçamaye prastare nihnuvîran, dakshiṇân uttânân pâṇîn kṛitvâ savyân nîcaḥ tritt die eigentlich selbstverständliche Specialität hinzu, dafs die linken Hände mit der Fläche nach unten gekehrt sind. Ebenso bei Âçval. 4, 5: spṛishṭvodakaṃ nihnuvaṃte (! °vate) prastare pâṇîn nidhâyottânân dakshiṇânt savyân nîcaḥ. Für das Verfahren selbst und den obigen Grund desselben s. noch Çatap. 3, 4, 3, 19—21. Kâty. 8, 2, 9 (schol.), wonach auch beide Hände

mit der Fläche nach oben gekehrt sein können, und Mahîdh. zu Vs. 5, 7.

Pag. 62 (1, 28). Die paitudâravâḥ paridhayaḥ, sticks of fig-tree wood, werden nicht: put in the nâbhi, or hole in the uttaravedi, sondern dieselbe wird damit umlegt, Çat. 3, 5, 2, 14. 15. Kâty. 5, 4, 16. Kâṭh. 25, 6. Ts. 6, 2, 8, 3.

Pag. 79 (2, 3) not. 10. svaru ist nicht shavings, Späne im Allgemeinen, sondern nur der erste Splitter, der von dem zum Opferpfosten bestimmten Baume abgespalten wird (s. schol. Kâtyây. 1, 7, 17. 18. 6, 1, 13), die erste Wunde, Schwäre gleichsam, die demselben geschlagen wird (vgl. zend. qara Wunde von √svar flammen, brennen, schmerzen): derselbe ist zunächst aufzubewahren, bis er dann später in die dreimal um den yûpa zu windende raçanâ versteckt (Kâty. 6, 3, 16) wird, von wo ihn der Schlächter einmal hervornimmt, um ihn zu salben und die Stirn des Thieres damit zu berühren (Kâty. 6, 4, 12. 13): er wird dann wieder daselbst versteckt und am Ende des Thieropfers in die juhû gelegt und geopfert (Kâty. 6, 9, 12).

Pag. 85 not. 11. wird das Schlachten des Thieres so geschildert: „they stop its mouth and beat it severely ten or twelve times on the testicles till it is suffocated". Das mag jetzt Mode sein. Die Ritualtexte haben, so weit ich sehe, nichts davon. Nach Çatap. 3, 8, 1, 15. Kâty. 6, 5, 18. 19 ist das Schlagen mit einem kûṭa, Horn — das sei Menschenart[1]) — (Sâyana: indem man es beim Horne faſst), oder hinter das Ohr — das sei nach Manen-Art[2]) — ausdrücklich verboten: das Thier soll blos durch Zuhalten des Mundes, wobei Sorge zu tragen daſs es nicht

---

[1]) d. i. die Art, wie man sonst ein Thier schlachtet.
[2]) wie beim Manenopfer.

schreit [1]), erstickt, oder durch eine Schlinge (veshkeṇa) erdrosselt werden. Nur bei der eben den Manen geweihten anustaraṇî wird ausdrücklich geboten, daſs man sie hinter das Ohr schlagen solle, um sie zu tödten [2]), Kâtyây. 25, 7, 34. Sonst ist stets nur von Erstickung (saṃjnapanam) die Rede. Auch der Opfermensch und das Opferroſs werden nur durch sie getödtet, Kâty. 16, 1, 14. 20, 6, 10. Çâñkh. 16, 12, 19. 20. Und wo irgend sonst vom Tödten eines Opferthieres die Rede ist, z. B. Çâñkhây. 4, 17, 9. 5, 17, 11. Kauç. 44 (prâṇân âsthâpayati). Âçv. çr. 3, 1 ff. g. 1, 11, nirgendwo finde ich das Schlagen auf die testicles erwähnt. Da übrigens auch ausdrücklich verboten wird, auf das Thier hinzusehen, während es verendet, Çatap. 3, 8, 1, 15. Çâñkhây. 5, 17, 11, so kann von einem Schlagen desselben in der That füglich gar nicht die Rede sein.

Pag. 94 not. varshishṭha ist nicht: the penis, sondern das dickste Drittel des in drei Theile geschnittenen Hintern (s. Kâtyây. 6, 7, 8): und es wird ferner, nebst dem vanishṭhu (so, nicht °shṭha) und dem Schwanze, nicht abgeschnitten, schlechtweg „for being sacrificed“ — geopfert wird ja Alles — sondern im Gegentheil zunächst aufbewahrt, um erst am Schlusse, bei den anuyâja, in elf Theile zerschnitten, zu den upayaj genannten Ceremonieen verwendet zu werden, Çatap. 3, 8, 3, 18. 4, 4. Kâty. 6, 9, 10. Mahîdh. zu Vs. 6, 21, während der Schwanz für das patnîsaṃyâjanam dient, und der vanishṭhu, Dickdarm, von dem agnîdh zu essen ist (Kâty. 6, 9, 14. 4). Auf pag. 110 not.,

---

[1]) für den Fall, daſs dies doch geschieht, sind bestimmte prâyaçcitta verordnet, Kâty. 25, 9, 12. Çâñkh. 4, 17, 9. 13, 2, 4. Gobh. 3, 10, 22.

[2]) ihre beiden vṛikka (kukshigolaka) sind dem Todten in die Hände zu legen.

wo Haug von diesen upayaj handelt, spricht er selbst von eleven pieces of the guts, als deren Gegenstand, nicht von elf Stücken des penis. Statt: of the guts sollte es übrigens auch da vielmehr heifsen: of the guda, der von den „guts“ denn doch noch verschieden ist.

Pag. 114 (2, 20). Dafs der Hotar nach dem Schlufs des pâtaranuvâka auf des adhvaryu Geheifs: apa ishya, ask for the waters (s. Kâty. 9, 3, 2) mit dem Vocativ(!) „Apo naptriya“ (calling upon them) antworten solle, ist eine irrige, sei es „oral information“, sei es Auffassung schriftlicher Quelle. Es beantwortet der hotar jene Aufforderung nicht so, sondern durch Recitirung des ganzen aponaptriyam sûktam (Ṛik 10, 30 mit Ausnahme von v. 12), s. Çâñkh. çr. 6, 7, 1: apa ishya hotar ity uktaḥ (adhvaryuṇâ) pra devatreti dvâdaçîm parihâpya: ebenso Âçv. çr. 5, 1 apa ishya hotar ity ukto 'nabhihiṃkṛityâ 'ponaptrîyâ anvâha. Vgl. auch Çat. 3, 9, 3, 15.

Pag. 120 (2, 22) „one holding the hand of the other — samanvârabdhâ(ḥ)“: dann hätte nur der Vorderste und der Hinterste je eine Hand frei. In der That erfafst aber beim anvârambha der Folgende je immer nur seines Vorgängers Kleidsaum, nicht dessen Hand: purato gantuḥ kachaṃ gṛihîtvaiva pṛishṭhato 'nyo gachet, schol. zu Pañc. 6, 7, 15. uttarîyaikadeçe gṛihṇîyât, schol. zu Lâṭy. 1, 11, 3.: s. oben pag. 21. 22. 5, 345.

Pag. 125 (2, 24). Es ist nicht blos eine einseitige Erklärung Sâyaṇa's „who follows one of the masters (Âcâryâs)“, dafs die neun Somabecher, nachdem sie geleert und zum zweiten, resp. bei den beiden ersten savana auch zum dritten, Male wieder gefüllt sind, nârâçaṅsa heifsen, sondern es ist dies eine völlig feste Nomenklatur. Wenn

Haug ferner angiebt: for in this condition they belong to Narâçaṅsa, so ist dies ungenau: sie gehören vielmehr den Manen zu: Çatap. 3, 6, 2, 25. 12, 6, 1, 33. Çâṅkh. 8, 2, 14 etc., und zwar beim ersten savana den ûmâḥ oder avamâḥ (Pañcav. 1, 5, 9. Lâṭy. 2, 5, 14) pitaraḥ, beim zweiten den ûrvâḥ (aurvâḥ Pañc. Lâṭy.) p., beim dritten den kâvyâḥ p. Ihr Name nâràçaṅsa kommt resp. davon her, daſs bei dem ihren Genuſs begleitenden Spruche soma selbst als narâçaṅsa bezeichnet wird: devo 'si narâçaṅso, yat te medhaḥ svar jyotis tasya ta ûmaiḥ pitṛibhir bhakshitasyopahûtasyopahûto bhakshayâmîti bhakshamantraḥ prâtaḥsavane Çâṅkhây. 7, 5, 21., oder davon, daſs narâçaṅsa sie zuerst getrunken hat: narâçaṅsapîtasya deva soma te matívida ûmaiḥ pitṛibhir bhakshitasya bhakshayâmi Ait. Br. 7, 34., oder davon, daſs die Manen selbst narâçaṅsa, von den Männern gepriesen, heiſsen: naraiḥ saṃtânabhûtaiḥ çasyanta iti nârâçaṅsâḥ pitaras, tatsambandhaç camaso nârâçaṅsaḥ Mâdhava zu Pañcav. 1, 5, 9.

Pag. 137 (2, 30). Die Worte: should the Hotar first eat the food (remainder of the Puroḍâça offering previous to the Soma offering) which he has in his hand? [or should he drink first from his soma cup?] geben trotz ihrer Ausführlichkeit nur eine inadäquate Vorstellung von dem was der Text kurz mit avântarelâm bezeichnet. Solche termini technici lassen sich überhaupt nicht gut übersetzen, sondern nur in Noten erklären. Während iḍâ (s. Kâtyây. 3, 4, 6ff. Âçv. 1, 7. Çâṅkhây. 1, 10—12) eine aus sämmtlichen havis (puroḍâça nämlich u. dgl.) von deren rechter und mittlerer Seite zu fünf Malen abgetheilte Spende bedeutet, die mit âjya begossen und am Schluſs der dafür vom hotar citirten Sprüche, welche Heil und Segen auf den Opfernden

herbeirufen, von diesem und den Priestern gegessen wird (s. auch Haug p. 231), ist mit avântareḍâ (dazwischen liegender iḍâ, bei Çâñkh. heifst sie uttarelâ, mit l) eine aus dieser iḍâ wieder, vor Beginn der Recitation, durch den adhvaryu zu fünf Malen in des hotar rechte Hand geschehende[1]) Abtheilung gemeint, welche bestimmt ist, die Kraft der wirklichen iḍâ, deren Gefäfs der hotar während seines Recitirens in dieser Hand zu halten hat (wobei all die Anderen dessen Inhalt zugleich berühren), in den Körper des hotar direkt überzuleiten und auf seine für den Opfernden zu recitirenden Segenswünsche zu übertragen (Çatap. 1, 8, 1, 17), resp. auch wohl der darauf ruhenden iḍâ selbst als geweihte Grundlage zu dienen: er hat dieselbe resp. dann am Schlufs der Recitation seinerseits zu verzehren[2]), ehe er noch seinen eignen Antheil an der iḍâ geniefst[3]).

Pag. 184 (3, 17) not.: „the two Pragâtha-verses are to be repeated so as to form a triplet. This is achieved by repeating thrice the fourth pâda of each verse, if it be in the Bṛihatî-metre.“ Diese Angaben sind unzulänglich und irrig. Das Richtige s. oben 8, 25.

Pag. 185 (3, 17) not.: „these enigmatical words (nämlich: pañcabhyo hiṃkaroti sa tisṛibhiḥ sa ekayâ sa ekayâ etc.) are utterly unintelligible without oral information which

---

[1]) Das fünfte Mal nimmt sich der hotar selbst paddh. Kâty. p. 261, 28. Çâñkh. çr. 1, 10, 6.

[2]) hotâ 'vântareḍâm bhakshayitvâ iḍâm api bhakshayet schol. zu Âçv. 1, 7, 8 (ed. Bibl. Ind. N. S. no. 55).

[3]) Dem Abtheilen der avântareḍâ geht noch eine andere symbolische Handlung voraus. Der adhvaryu berührt nämlich mit dem Ghee, welches über die iḍâ gegossen ist, zwei Gelenke des rechten Zeigefingers des hotar, die dieser dann mit seinen Lippen ableckt, um die Kraft des vâcaspati und des manasaspati, die er dabei anruft, in sich aufzunehmen, d. i. wohl um seine Lippen, resp. seinen Geist, zu der später folgenden Segensrecitation zu weihen.

I was happy enough to obtain." Haug hätte sich die Erklärung derselben schon aus meinem Vâjas. Saṃhitae spec. 2, 115. 120ff. [1]) (1847) entnehmen können.

Pag. 203 (3, 26). Die vaçâ ist nicht: a kind of goat, sondern etwa: a kind of go, wird resp. von den scholl. stets durch vandhyâ gauḥ erklärt.

Pag. 231 (3, 40). Haug's Angaben über die sieben pâkayajna des Ṛik-Rituals, die er der „oral information founded on Nârâyaṇa Bhaṭṭa's practical manual" entlehnt, sind höchst ungenügend ausgefallen. Es führt nämlich zwar allerdings der in Bombay gedruckte Prayogaratna des N. Bh. die letzten sieben der 25 von ihm behandelten saṃskâra der Âçvalâyana-Schule in der von Haug angegebenen Reihenfolge [2]) auf: auch bezeichnet er sie in der That einmal dabei als pâkayajna (f. 87a), theils bleibt indessen unklar, ob er dies Wort nicht etwa nur als gleichbedeutend mit saṃskâra überhaupt verwendet [3]), theils kann jedenfalls, sei dem auch wie ihm wolle, der Sprachgebrauch dieses modernen Scholiasten nicht als Autorität gelten, so lange uns ältere Quellen zu Gebote stehen. Und eine solche ist z. B. die schon lange bekannte, resp. auch von N. Bh. selbst citirte Stelle des Gautama, welche ganz andere Namen der sieben pâkasaṃsthâs aufführt, vgl. z. B. meine Ausgabe des Kâtyây. pag. 34, 7. 8. Sie hätte auch Haug

---

[1]) Zeile 10 lies tribus hymnis statt tres hymnis.

[2]) Der Schluſs differirt indessen. Ebenso freilich auch das von Haug zum Vergleich citirte Stück des Âçval. gṛihya selbst (2, 1—4), welches gar nichts vom âgrayaṇa (4) und piṇḍapitṛiyajna (6) hat und den sarpabali (2) nur als Theil des çravaṇâkarma (1) behandelt (wie dies auch sonst der Fall ist).

[3]) es heiſṣt bei ihm: pañcaviṅçatisaṃskâreshûktvâ 'shṭâdaça (so ist zu lesen) saṃskṛitîḥ | pâkayajnân sapta çishṭân vakti ...... || und später: pañcaviṅçatisaṃskâreshu garbhâdhânâdyâ ashṭâdaçoktâḥ, idânîṃ çravaṇâkarmâdyâḥ saptâ 'vaçishṭâ ucyante |

angeben sollen, nicht die von ihm wirklich gegebenen [1]). In dem gṛihyasûtra selbst übrigens findet sich allerdings noch keine dergl. feste Reihenfolge, resp. Zahl der einzelnen pâkayajna inne gehalten: nur im Çâñkh. g. 1, 1 wird wenigstens die Siebenzahl der pâkasaṃsthâs allerdings bereits erwähnt. Dagegen kehrt eine auf einem andern Princip beruhende Eintheilung der pâkayajna mehrfach in den gṛihyas. wieder. Nach Âçval. g. 1, 1 giebt es drei Arten davon 1) was in's Feuer geopfert wird, huta, 2) was nicht in's Feuer geopfert wird, 3) was in das brahman geopfert wird, die Speisung von Brâhmanen. Bei Çâñkh. g. 1, 5. 10 und Pârask. 1, 4 werden vier dgl. aufgeführt: huta, ahuta, prahuta, prâçita, und eine kârikâ bei Çâñkhây. 1, 10 erklärt dies durch: huto 'gnihotrahomenâ, 'huto balikarmaṇâ | prahutaḥ pitṛikarmaṇâ, prâçito brâhmaṇe hutaḥ ||, während der schol. zu Pâr. prahuta als Vereinigung von huta und ahuta (yatra homo baliharaṇaṃ ca) erklärt. — In der Erklärung des Wortes pâkayajna selbst als Kochopfer [2]) stimme ich Haug bei, obschon dieselbe auf das meist aus Mehl oder Körnern bestehende balikarman z. B. nicht paſst.

Pag. 234 die Ueberschrift zu 3, 40: the other parts of Jyotishṭoma, such as Ukthya, Atirâtra comprised in the Agnishṭoma und die not. auf pag. 235 (3, 41): this (the vâjapeya) is a particular Soma sacrifice, generally taken as

[1]) Und wenn er dabei das pratyavarohaṇam als „an oblation to Çvaita Vaidârava" bezeichnet, so ist zu bemerken, daſs der Name vielmehr Çveta Vaidârva (oder °rvya, oder °darvya) lautet: auch ist damit nicht: a particular deity connected with the sun gemeint, sondern ein Schlangendämon (Pâraskara 2, 14 erwähnt ihn bereits bei dem sarpabali der çrâvaṇî, welcher, s. Gobh. 3, 9, 1, für den des pratyavarohaṇam als Norm dient).

[2]) Die Scholien fassen pâka als Hausfeuer: vgl. z. B. schol. zu Çâñkh. g. 1, 5 pacyate pratyahaṃ yasminn asau pâkaḥ, tatra yajnâh pâkayajnâḥ: ebenso schol. Kâty. 6, 10, 29.



a part of Jyotishṭoma, which is said to be sapta-saṃstha i. e. consisting of seven parts[1]) beruhen auf einer völlig irrigen Auffassung. saṃsthâ kann entfernt nicht mit part übersetzt werden, sondern bedeutet den Schlufs (Ait. Br. 7, 17) das schliefsliche Stehen worauf, resp. das worauf etwas schliefslich steht, die Grundlage, Grundform, Norm. Nicht sieben Theile des jyotishṭoma giebt es, sondern sieben Normen, Arten desselben, vgl. das oben p. 120. 21 Bemerkte. Sie unterscheiden sich nach der Zahl der zu ihnen gehörigen çastra und stotra (welche von 12 bis zu 13. 15. 16. 17. 29. 33 aufsteigen), resp. nach der Zahl der zu diesen wieder gehörigen Verse[2]). Es ist übrigens

---

[1]) ebenso Introduction pag. 58. 59., während ibid. pag. 8 Ukthya, Shoḍaçin und Atirâtra richtiger als „modifications" des agnishṭoma bezeichnet werden: auch auf pag. 58 ist ein Anlauf dazu genommen, wenn es heifst: all other soma sacrifices of the same duration are mere modifications of it (des agnishṭoma), wozu dann aber freilich die unmittelbar folgenden Worte: „it (der agn. nämlich) is regarded as an integral part of the Jyotishṭoma and said to consist of the following seven sacrifices: 1) Agnishṭoma 2) Atyagnishṭoma etc.". schlecht passen.

[2]) Der agnishṭoma z. B. hat 190 stotrîyâ-Verse, die resp. zu den vier stoma trivṛit, pañcadaça, saptadaça, ekaviñça verwendet werden: davon dafs er mit so vielen lichtartigen stoma versehen ist, heifst er speciell: jyotishṭoma Ait. Brâhm. 8, 4. Schol. zu Pañcav. 4, 1, 6. 16, 1, 4. 6. 17, 5, 8. 13, 15. Bei den übrigen saṃsthâ pflegt meist je immer nur ein stoma verwendet zu werden, so beim ukthya z. B. der pañcadaça stoma, was bei 15 stotra für diese saṃsthâ die Zahl von 225 stotriyâ-Versen ergiebt: doch kann derselbe auch z. B. im caturviñça-stoma (wo dann 360 vv., s. Ait. Br. 4, 12) etc. gefeiert werden. Den ukthya als: only a kind of supplement to the Agnishṭoma zu bezeichnen, wie dies Haug p. 251 thut, ist völlig verkehrt. — Der gröfste Theil des Rituals kehrt allerdings in allen sieben saṃsthâ gemeinsam wieder, wird somit nur bei der ersten derselben, eben dem agnishṭoma, ausführlich erörtert, und ist resp. von da auch für die übrigen fortgeltend, daher diese sehr kurz behandelt werden (im Ait. Brâhm. z. B. der ukthya in 3, 48. 49., der shoḍaçin in 4, 1—4, der atirâtra in 4, 5—6: die andern saṃsthâ fehlen daselbst noch): aber dieselben sind dennoch keineswegs als blofse Spielarten des agnishṭoma anzusehen, sondern stehen ihm völlig ebenbürtig zur Seite, wenn sie auch allerdings nicht so häufig zur Anwendung kommen, als er, der die einfachste, am wenigsten complicirte Form eines Soma-Opfers, resp. eines sautyam ahas repräsentirt. Die ekâha, d. i. diejenigen Soma-Opfer, bei denen nur einen Tag hindurch sutyâ, Somapressung, stattfindet, werden eben grofsentheils nach der agnishṭoma-Norm gefeiert, und

die Siebenzahl erst die letzte Stufe der rituellen Entwickelung, und ist resp. auch für unsre Stelle hier (3, 40) von derselben völlig zu abstrahiren, da hier ausdrücklich nur fünf dgl., nämlich aufser agnishṭoma nur ukthya vâjapeya atirâtra und aptoryâma genannt, atyagnishṭoma und shoḍaçin nicht erwähnt werden. (Ueber ein kritisches Bedenken in Bezug auf diese Stelle s. unten ad l.)

Pag. 301 (4, 24). Die zwölf upasad des dvâdaçâha, von denen der Text spricht, sind zwölf wirkliche Tage (die betreffenden Ceremonieen resp. an jedem Tage früh und Abends zu feiern). Haug's Erklärung: the upasads are performed during four days, on each day thrice, that makes twelve, ist vollständig unrichtig: vergl. Kâtyây. 8, 2, 40. 3, 4 (schol.). 12, 2, 14. 17, 7, 10. 20, 4, 13. 22, 8, 11. 23, 1, 1. 24, 5, 31. Çâṅkh. çr. 10, 1, 4.

Pag. 363 (5, 26). Zu der Angabe, dafs das agnihotram zweimal täglich: during the whole term of life zu bringen sei (vgl. schol. Kâty. 1, 2, 11 pag. 31, 16ff.), hätte denn doch hinzugefügt werden müssen, dafs diese Verpflichtung aufhört, sobald der Hausvater parivrâjin wird (s. schol. Kâtyây. 21, 1, 17 pag. 983, 7. 8). Auch wäre zum Wenigsten ein Hinweis auf die Bestimmungen in 5, 29 (p. 368—9) am Orte gewesen, welche kurioser Weise auch eine blos 24jährige, ja sogar eine nur 12jährige Dauer des agnihotram, nach Ablauf welcher man nämlich den gâyatrîloka erreiche, zu involviren scheinen. Freilich ist dies wohl entweder wirklich nur ein Schein (die Stelle resp. nicht so

kommen die anderen saṃsthâ hauptsächlich erst bei den mit mehrtägigen sutyâ versehenen ahîna und sattra zur Geltung; zwei von ihnen indessen, der vâjapeya und der aptoryâma sind ursprünglich selbst nur einfache ekâha-Formen, und erst sekundär zu dem Range wirklicher saṃsthâ aufgestiegen.



zu verstehen), oder doch eine nur partiell, nicht allgemein gültige Annahme, da dieselbe theils eben mit der häufigen Angabe von der Lebenslänglichkeit des agnihotram theils mit der speciellen Fixirung des Neumond- und Vollmond-Opfers auf 30 Jahre (der dâkshâyaṇa-Form desselben resp. auf 15 Jahre) in Widerspruch steht, bei welchem letzteren ja die Feier des agnihotram einen integrirenden Theil bildet.

Ibid. Beim agnyâdhâna handelt es sich von vorn herein nicht darum: to establish the three sacred fires Gârhapatya, Dakshiṇa and Âhavanîya, sondern zunächst nur um zwei derselben, gârh. und âhav. (s. agnî âdadhâti, Çat. 2, 1, 2, 1 ff. 11, 1, 1, 2. Kâtyây. 4, 7, 8 ff.): und zwar wird zuerst das Feuer für den gârhapatya durch Reiben gewonnen, und dann von da für den âhavanîya entnommen Kâty. 4, 9, 10. Die Anlegung des dakshiṇâgni aber ist nur eine sekundäre Çatap. 2, 1, 4, 6. Kâtyây. 4, 8, 15, und geschieht resp. ebenfalls durch Entnahme eines Brandes aus dem gârhapatya Kâtyây. 4, 9, 19. Âçvalâyana freilich (2, 2) läfst den dakshiṇâgni noch vor dem âhavanîya entnehmen, hält resp. von vorn herein an der Dreizahl der Feuer fest, die ja in der That auch die solenne ist.

Pag. 367 (5, 28). Der Text giebt nicht an, dafs dem citya agni 1440 yajushmatya ishṭakâs zukommen, sondern spricht nur von tâvatyas, d. i. 720 dergl., womit dann offenbar dasselbe gemeint ist, was in Çatap. 10, 4, 2, 2., nämlich 360 der sonstigen 395 yajushmatya ishṭakâs (98+41+71+47+138 für die fünf citi Çatap. 10, 4, 3, 14—19), in Gemeinschaft mit den 360 pariçrit genannten ishṭakâs, s. auch Çatap. 10, 4, 3, 8. 13. 19. Haug's Angabe auf p. 368 „about 1440 bricks are required for this structure, each

being consecrated with a separate Yajus-mantra" ist völlig irrig; wie denn auch seine übrigen Angaben über das cayanam ganz unzureichend sind, indem er z. B. des dazu gehörigen Opfers der „fünf Thiere", unter ihnen des Menschen, und der Benutzung ihrer Köpfe als ishṭakâs (s. Z. D. M. G. 18, 268—6) nicht einmal Erwähnung thut.

Pag. 374 (5, 33) not. Die vermuthlich auf „oral information" beruhende Angabe, daſs die stomabhâga-mantra „are to be found in the Brâhmaṇas of the Sâmaveda only (not in the Yajus or Ṛigveda)" ist irrig, wie ein Blick auf Taittir. S. 3, 5, 2, 1—5. 4, 4, 1, 1—3. 5, 3, 6, 1—3. Kâṭhak. 17, 7. 37, 17. Vs. 15, 6 (etwas verschieden) —9. Çat. 8, 5, 3, 3. Kâtyây. 11, 1, 21 (und im schol. Citat aus dem Kaṭhasûtra). 17, 11, 9. 10. erweist.

Pag. 443—4 (7, 2). Die „oral information" über das sâṃnâyyam schildert eben den modernen Hergang dabei, der von dem der Ritualtexte wesentlich differirt. Eine Benennung der drei Kühe als: Gangâ, Yamunâ, Sarasvatî findet in diesen nicht statt: die wirklichen Namen derselben s. Vs. 1, 4. Kâtyây. 4, 2, 25. 26: auch wird nicht limejuice als Lab genommen, sondern der prâgghutaçesha Kâty. 4, 2, 33.

Pag. 474 (7, 21). Die „oral information" über das samishṭayajus: „the Adhvaryu takes darbha grass and melted butter (in a spoon) in his hands and sacrifices for them. This is called samishṭa" ist sehr dürftig ausgefallen!! Auch sind die „Samishṭa Yajus mantras" keineswegs „required when binding the sacrificial animal to the pillar". Sie sind vielmehr ein integrirender Schluſstheil jeder ishṭi[1]) und haben mit dem Anbinden des Thieres an die

[1]) Ueber die Bedeutung des Namens s. Çatap. 1, 9, 2, 25 ff. 4, 4, 1, 3 samishṭayajûṅshi hy evâ 'nto yajnasya 4, 5, 1, 5. — Bei der dîkshaṇîyâ-ishṭi des soma-Opfers können sie fehlen Kâty. 7, 2, 29.



Opfersäule auch nicht das Geringste zu thun, fehlen resp. geradezu gänzlich beim agnîshomîya [1]) paçu des soma-Opfers schol. zu Kâty. 6, 10, 32. 8, 9, 14. — Nachdem die Gemahlinn des Opfernden zum Schlufs der Feier den „veda" genannten Opfergrasbüschel (und ihre eigene Opferschärpe yoktram) aufgebunden und der hotar das Gras bis zur vedi hin verstreut hat, nimmt der adhvaryu eine Handvoll Gras in die Linke und opfert sie, nebst in der dhruvâ flüssig gemachter Butter, in das Feuer, unter Recitirung des auch von Haug angegebenen Spruches: devâ gâtuvidas Vs. 2, 21. Darauf wird sämmtliches barhis in die juhû gelegt und ins Feuer geopfert, das noch übrige (praṇîtâ-) Wasser über die vedi gegossen, und mit noch anderen dergl. Kehraus-Handlungen das Ganze beschlossen. Die betreffende Ceremonie heifst übrigens gar nicht samishṭa, wie Haug angiebt, sondern selbst samishṭayajus (s. Kâtyây. 3, 8, 4 schol.); und zwar differirt die Zahl der dazu gehörigen Opferspenden und -Sprüche von eins bei den gewöhnlichen ishṭi (haviryajna) bis zu drei bei Thieropfern [2]) und bei zweien der Tertialopfer (bei dem einen indessen beliebig auch in der Einzahl Çatap. 2, 5, 2, 20. Kâty. 5, 2, 9—12) und bis zu neun bei dem soma Çat. 4, 4, 4, 1. Kâty. 10, 8, 11. — In Haug's Uebersetzung der Worte: anûbandhyâyai samishṭayajushâm uparishṭât mit: after having recited the Samishṭa Yajus mantras which are required when binding the sacrificial animal to the pillar sind übrigens diese letzteren Worte, welche eine Uebersetzung von anûbandhyâyai enthalten, das er somit rein als Part.

[1]) aber nicht bei dessen drei vikâra, dem savanîya, anûbandhya und nirûḍha.

[2]) ausgenommen den agnîshomîya paçu, wo gar nichts der Art, s. oben.

Fut. Pass. gefaſst hat, auf völlig irriger Auffassung beruhend. Es ist nämlich dies Wort ein terminus technicus des Rituals, bei welchem an die ursprüngliche futurale Participial-Bedeutung gar nicht mehr zu denken ist, der vielmehr seine ganz konkrete (saṃjnâ-) Bedeutung hat: vergl. 8, 5, wo Haug selbst (p. 502) die Worte: anûbandhyayeshṭvâ denn doch wenigstens mit: after having performed the animal sacrifice (anubandhya) übersetzt, also, wie wenig speciell dies auch ist, zum Mindesten von der wörtlichen Uebersetzung des Wortes als eines Particip. Fut. Passivi ganz abstrahirt hat. Es wird nämlich mit anûbandhyâ, fem., speciell eine dem mitra und varuṇa geweihte vaçâ, sterile Kuh, bezeichnet, welche als integrirender Theil des Rituals beim soma-Opfer nach dem Schluſsbade (avabhṛitha), resp. nach der udayanîyâ, vor der Endceremonie, der udavasânîyâ ishṭi, geopfert wird: es kann statt ihrer auch ein Ochse (ukshan), oder in dessen Ermangelung[1]) eine aus saurer und heiſser Milch gemischte Gabe (payasyâ) genommen werden, s. Çat. 3, 8, 5, 11[2]). Kâty. 10, 9, 12—16. Çâṅkh. 8, 12, 5. Es bezeichnet das Wort somit wohl ein nach dem eigentlich bereits vollendeten Opfer noch hinterdrein (anu) anzubindendes resp. zu schlachtendes Opferthier. Und die obigen Worte des Textes anûb. sam. up. würden hienach etwa zu übersetzen sein: nach den Schluſsformeln des das soma-Opfer beschliefsenden Thieropfers, wenn man es nicht lieber vorzieht, die termini technici

---

[1]) Bei Lâṭyây. 1, 6, 42—48 werden auch noch andere Thiere als anûbandhya genannt: Stier (ṛishabha), Buckelochs (unnata), Ziege und Widder. — Der schol. zu Kâtyây. 10, 9, 15 zieht für das kali-Zeitalter die Darbringung der âmikshâ (payasyâ) vor, da ja Thieropfer während desselben überhaupt verboten sind.

[2]) etâṃ hi sarvo 'nu yajnaḥ saṃtishṭhate.



beizubehalten und ihren Sinn nur in einer Note zu erläutern.

Pag. 490 (3, 22). Die Erklärung, welche Haug von atigrâhya giebt, ist mir in keinem Ritualtext bis jetzt vorgekommen. Im Çatap. 4, 5, 4, 2 wird der Name dadurch erklärt, dafs die Priester dieselben atyagṛihṇata, überschöpften, und kann dies zwar in der That wohl in der Weise, wie Haug annimmt, verstanden werden, es kann sich aber auch auf die Zahl der sonstigen graha beziehen, über welche dieselben hinausgehen, als nur bestimmten Ceremonieen (dem pṛishṭhya shaḍaha etc.) zugehörig. Sâyaṇa zu Taittir. Br. 1, 3, 3, 1 (s. Roer Taittir. S. p. 995) erklärt das Wort durch: itaragrahân atikramya dushprâpam phalaṃ gṛihyata ebhir ity atigrâhyâḥ.

Pag. 496 (8, 1). Zu den ubhayasâman-Tagen gehört aufser den von Haug aufgeführten u. A. auch noch das caturviñçam ahas Çâñkhây. 11, 2, 1, sowie der dritte der svarasâman-Tage ib. 11, 11, 2.

Noch Anderes der Art wird uns im Verlaufe entgegentreten. — Finden wir uns somit, auch was die rituellen Angaben Haug's betrifft, zu mannichfachem Widerspruch veranlafst, so ist denn ferner die speciell sprachliche resp. philologische Seite seiner Arbeit, sowohl was den Text und die Uebersetzung, als auch was die Noten anbelangt, vielfach unsern schärfsten Tadel herausfordernd.

Der Text zunächst ist, wie dies schon der Bombayer Recensent hervorgehoben, durch falsche Trennung oder Nichttrennung der Wörter und Sätze in hohem Grade verunstaltet, ein Umstand, der sich denn auch sehr empfindlich in der Uebersetzung gerächt hat, insofern sich Haug bei dieser durch die falsche Form seines Textes

mehrfach hat irre führen lassen. — Die Orthographie ferner der einzelnen Wörter leidet an einer konstanten Verwechselung einiger Ligaturen, wie pt und tp, mn und nm, hm und mh, hn und nh, hṇ und ṇh, hv und vh. Und zwar so konstant, daſs man denken könnte, es liege hier ein Fehler des Schriftschneiders vor: dem ist aber zum Theil wenigstens nicht so, denn die Ligaturen pt, mn, hm sind faktisch vorhanden (s. z. B. pag. 1. 66. 184): hn, hṇ und hv scheinen freilich in der That wirklich zu fehlen! Die Schrift ist überhaupt etwas mangelhaft: z. B. was tarhy ubhe (pag. 66) sein sollte, ist vielmehr faktisch tartdyubhe zu lesen. Auch dg wird mehrfach durch dn vertreten (pag. 132, 10. 15). Die aus den Handschriften aufgenommenen Ligaturen tdh statt ddh, oder tch statt cch machen einen unbehaglichen Eindruck. — Die Vertretung der Nasale im Innern eines Wortes vor folgendem homogenen Consonanten mag hingehen, da sie (ursprünglich rein aus Bequemlichkeit entstanden) schon mehrfach recipirt ist und zu Miſsverständnissen wenig Anlaſs giebt. Dagegen ist zu tadeln, daſs auch finales n, der schlechten Gewohnheit der Manuscripte gemäſs, mehrfach durch anusvâra gegeben wird, z. B. upa sṛijaṃ für upasṛijan 132, 5: hier sind leicht Miſsverständnisse möglich. — Ebenso ist es zu verwerfen (vergl. diese Stud. 1, 65), wenn, ebenfalls auf Grund des schlechten Usus der Manuscripte [1]), doppelte homogene Consonanz häufig nur einfach geschrieben ist, z. B. vityâm für vittyâm 70, 20., sampatyai für °ttyai 100, 4., netveva für net tv eva 100, 16., avarudhyai für °ddhyai 100, 18. 152, 10.,

---

[1]) auch der hiesigen drei des Ait. Brâhm., Chambers 45 (A.), 62 (B.), 77. 78 (C.).

çaudrânyâyâd für çaudrân nyâyâd 183, 8 [1]), tâ nyavṛiṃjant für tâṃ nya° 167, 5, tvanveva 62, 5 für tvaṃ nv eva, badhvâya 210, 18 für baddhvâya. — Der allerdings theilweise [2]) auch durch grammatische Regeln geschützte Ausfall des visarga vor folgender sibilantisch anlautender Consonantengruppe ist bei dem häufigen Mangel der Worttrennung oft sehr irreleitend, z. B. prajâpatiçvaçuras 67, 12, yaithaivâdasnushâ 67, 14, tvayâjyasvayam 167, 3. Auch er ist indessen nicht constant festgehalten: hie und da ist der visarga geblieben, wie dies ja auch in den Manuscripten vielfach der Fall ist. — In der Verdoppelung von innerem ch durch c herrscht keine Bestimmtheit, bald gacchati, ṛicchati, udayacchat, bald achâ, yachati etc. — Der beim Ausfall eines a nach e, o so nothwendige avagraha fehlt überaus häufig und oft gerade da, wo er dringend nöthig wäre, um Mifsverständnissen vorzubeugen, die sein Mangel denn auch oft faktisch in der Uebersetzung hervorgerufen hat. — Alles dies sind, ihrer häufigen Wiederkehr nach, gewissermafsen principielle Mängel. Aber auch an sonstigen Druckfehlern fehlt es nicht: so ist z. B. zu lesen: 26, 1 añjmo (nicht aiñjmo), 44, 7 klapsyete (nicht klipsyete), 46, 8 duḥshamam (nicht dushamam), 70, 21 tatho vâ ashṭâksharâ (nicht tato vâshṭâ°), 84, 20 shashṭim (nicht shashṭhim), 97, 14 shashṭyâm (nicht shashṭhyâm), 133, 15 hînam (nicht honam), 170, 5 uccakrâma tâm (nicht mat tâm) und Bâbhravyâyâ (nicht °vyâya), 135, 18 sâ yat tatra (nicht sâ tatra), 157, 9 vyâhvayîta (nicht °yati), 200, 25 anârto (nicht anârtto), 203,

[1]) C. liest geradezu so. Auf p. 164, 12 z. B. hat Haug richtig vṛishâkapes tan nyâyam etc., während ABC. auch hier blos tanyâyam lesen.

[2]) wenn nämlich dem Zischlaut eine Sonans folgt, s. diese Stud. 4, 180: und vgl. noch Jyotisha pag. 5 not.

1. 5. 207, 1. 9 devâḥ (nicht devâ) etc. — Anderes dergl. s. im Verlauf.

Derselbe Mangel an Genauigkeit, welcher die Orthographie des Textes charakterisirt, kehrt auch bei den in der Uebersetzung vorkommenden Sanskṛit-Wörtern wieder. Selbst bei ihrer Umschreibung in lateinischer Schrift ist theilweise kein festes Princip innegehalten. Palatales ç wird in der Regel durch ś, aber auch durch sh (durchweg Shastra, z. B. p. 178., ferner kashyapa p. 87, Shilpas p. 424, Shrotriya, Shrauti pag. 377 und pref. pag. VII), und, obschon seltener, durch s (z. B. Sâkala pag. 240, Sucivriksha pag. 250) gegeben. Das ḷ des Ṛik wechselt mit l, ḍ und d: so findet sich fast durchweg (das allerdings etymologisch richtige) purodâça statt puroḷâça resp. puroḍâça; resp. neben iḷâ auch iḍâpâtra (pag. 96) und ilaḥ (pag. 82). Insbesondere aber sind die thematischen Formen der Wörter auf das Willkürlichste behandelt, resp. nach Belieben mit dem Nominativ wechselnd. So finden wir von Neutren auf an sâm*an* neben brahm*a*, von den Masculinen gar fünf Formen: Maghav*an*, brahm*ân* (Introd. pag. 4), brahm*â*, darçapûrṇima*a* [1]), grâv*âṇa*-hymns (p. 379. 80): — durchweg Vishuv*an* (statt v*ant*), dagegen Kakshîv*at* p. 343, und Bhûtav*ân* p. 218, paçum*ân* ib., prajâv*ân* p. 46: — ebenso Hiraṇyad*an* p. 167 (statt °d*ant*, s. diese Stud. 2, 490): — durchweg agnihotr*i* oder °hotr*î* [2]) statt °hotr*in*, ebenso sholaçî, brâhmaṇâchaṅsî oder °sî, aber auch Açvi*na*form (statt: Açvin-

[1]) darçapûrṇima-ishṭi ist beiläufig eine ganz moderne Form für °pûrṇamâseshṭi.

[2]) besonders unpassend ist diese Form z. B. pag. 365 wo ein wirkliches Wort agnihotrî (Femin.) danebensteht.

form) pag. 165[1]): — sodann Upâviḥ pag. 57. 537 (statt °vi), Ahir Budhnya p. 224 (statt Ahi): — die Wörter auf °tar meist so, daneben aber auch auf tṛi ausgehend, the Hotṛis pag. 408, the Udgâtṛis pag. 358, the Hotars pag. 254.: — nicht neutrale Wörter auf as meist im Nomin., so jâtavedâs p. 153. 224, ushâs p. 111. 249, atichandâḥ p. 340: — ebenso einsilbige Wörter auf o, dyaus, gaus p. 249. 330: — bei den Neutren auf a bald Sâkamaçvam pag. 252, bald Sâkamaçva p. 253, kshatra und kshatram p. 190: — fast durchweg virâṭ, puroruk u. dgl. statt virâj, puroruc etc.: — dagegen vâc, nivid, viç (p. 190): — bei Plur. bald die indische, bald die englische Form, the maruts und the marutas p. 21, the Jagatîs p. 13 und the pavamânya-verses(!) p. 148. 149. 440, the Açvins p. 111. 270 und the grâvanas p. 381: — auch Apsaras statt Apsarasas p. 214, to the atichandas (statt °dasas) p. 260, the puroruks p. 172 u. dgl. m.

Die Uebersetzung sodann ähnelt oft mehr einer durch allerlei fremdartige[2]) aus dem Commentar aufgenommene Zusätze verbrämten Paraphrase, als einer an den Wortlaut und an das Satzgefüge sich streng anschliefsenden Metaphrase. Daneben fehlt es indefs auch nicht an Auslassungen und unmotivirten Abkürzungen. Die eigenthümliche Naivetät des Brâhmaṇa-Styles, des einzigen wirklichen Prosa-Styles, den das Sanskṛit entwickelt hat, geht

[1]) an andern Stellen ist Açvina statt âçvina stehend (z. B. pag. 268 ff.), resp. nur eine Art Druckfehler dafür (das Â fehlt der Schrift): hier aber kann es den übrigen Namen (the Agni-form, the Sarasvatî-form etc.) gegenüber nur als das nomen proprium selbst gemeint sein.

[2]) Pag. 537 enthält zu pag. 492 die Angabe: Narâçansa (not being in the text) is to be enclosed in brackets. Hienach sollte man meinen, dafs alle andern dergl., dem Text fremden, aus dem Comm. etc. stammenden Zusätze wirklich „in brackets“ eingeschlossen seien. Dies ist indessen nur in äufserst unzureichender Weise der Fall.



in Folge dieser freien Behandlung des Textes, resp. in Folge der fast steten Verwandlung der direkten Rede in die indirekte oder sonstigen ganz willkürlichen Wechsels in der Construktion, meist völlig verloren. Es haben sich aber ferner dadurch auch, insbesondere durch das von Haug beliebte unmittelbare Ersetzen der dritten Person des Verbums oder irgend welcher Pronominalformen durch dem Text völlig fremde Wörter, hie und da sehr erhebliche Irrthümer in die Uebersetzung eingeschlichen. Sodann ist auch eine nicht geringe Zahl dem Brâhmaṇa-Style eigenthümlicher Wendungen überhaupt völlig mifsverstanden, und zwar theils stetig, theils wenigstens an einigen Stellen, während sie an andern wohl auch wieder annähernd oder ganz richtig aufgefafst sind. Hie und da sind auch bestimmte termini technici nicht als solche erkannt, sondern durch wörtliche, etymologische Uebersetzung ihres speciellen Colorits entkleidet. Sogar Stellen, die schon von Andern, von Colebrooke (misc. ess.), Roth (im Sanskr. Wörterb.), Müller (Anc. S. Lit.), Goldstücker (Dict., speciell unter abhisheka) richtig aufgefafst waren, sind von Haug ganz verkehrt übersetzt worden, so dafs er sich um diese seine Vorgänger offenbar gar nicht ernstlich bekümmert hat. Auch E. Schönborn's Doctor-Dissertation: Aitar. Brâhm. specimen (8, 5—20) Breslau 1862 hat mehrfach das Richtige, wo Haug in der Irre geht. Ebenso Streiter's dissert. de Çunaḥçepo (= Ait. Br. 7, 13—18) Berlin 1861. Besonders verhängnifsvoll sind für Haug die falschen Worttrennungen seines Textdruckes gewesen, in Folge deren er in der That einige ganz haarsträubende Dinge zu Tage fördert, und zwar auch noch in Noten speciell erörtert. Hie und da indessen ist sein Text doch auch

wieder ganz unschuldig und von ihm nur falsch gelesen worden. — Die folgenden Data beanspruchen keineswegs eine erschöpfende Darstellung alles des hieher Gehörigen zu geben, werden aber an ihrem Theil bereits alles das Gesagte zur Genüge beglaubigen.

Pag. 8 not. 16. Die Stelle: tena prâcînavançapraveçena svakîyayonipraveçaḥ sampâdyate ist in dieser Form unbedingt nicht aus einem Brâhmaṇa entlehnt, wie Haug angeblich nach Sây. angiebt (this is clearly enough stated in the Brâhmaṇa of another Çâkhâ which Sâyaṇa quotes: tena etc.), sondern kann nur Commentar zu einer Brâhmaṇa-Stelle sein.

Pag. 10 (1, 4). „The hotar ought to repeat for him .. two Puro'nuvâkyâ verses", und so durch das ganze Werk hindurch immerfort der völlig irreleitende [1]) Ausdruck: repeat statt: recite. Das Nachsprechen in anubrû bezieht sich doch wahrlich nicht auf die Wiederholung eines bei der jetzigen Gelegenheit bereits vorher einmal gesprochenen Spruches, sondern nur auf das Recitiren der von dem Lehrer dereinst vorgesprochenen, ihm damals nachgesprochenen und dann im Gedächtniſs aufbewahrten Worte desselben, ganz entsprechend der Bedeutung, die recite selbst hat.

Pag. 23 (1, 10) nicht: „(by these words) the sacrificer who goes to heaven is to be announced to them (the Maruts). For they have the power of preventing him or even of killing him", sondern: „wer ohne ihnen sich gemeldet zu

[1]) vgl. die Confusion auf p. 214. 215 (3, 31), wo es sich wirklich um eine Wiederholung handelt. — Das englische repeat hat allerdings beide Bedeutungen, sowohl die des Wiederholens als die des Recitirens: bei Uebersetzungen aber gehört es sich eben, Ausdrücke zu wählen, die keine Zweideutigkeit zulassen, wie dies bei recite der Fall ist.

haben zum Himmel geht, den können (werden) sie hindern oder vernichten". Es ist zu lesen: tebhyo ha yo 'nivedyaḥ (oder besser 'nivedya, Gerund.?) svargaṃ lokam eti. Der Mangel des avagraha hat sich hier gerächt.

Pag. 26 (1, 12). diço ist nicht als Abl. Singul., sondern als Nomin. Plur. zu fassen, parallel mit vîryâṇîndriyâṇi: die Himmelsrichtungen (Kräfte und Sinne) gingen ihm verloren, er konnte sie nicht mehr unterscheiden.

Pag. 33, die not. 9: „it is called aiçânî, i. e. the direction of îçânaḥ, who is Çiva" hat den Anschein, wäre resp. nur dann motivirt, wenn aiçânî im Text stünde, derselbe somit bereits den Namen îçâna, als den Namen Çiva's, voraussetzte. Dem ist aber nicht so, der Text hat nur: udîcyâm prâcyâm.

Pag. 35 not. 14. Sâyaṇa's Erklärung von prasûta als „allowed" und prasava als „permission" ist unstreitig richtig: s. unten das zu p. 466 Bemerkte. In Haug's Uebersetzung des zweiten: mathyamânâya durch: who is being produced fehlt das: by friction. Er hätte überhaupt besser gethan, √ math nicht mit demselben Worte (produce) zu übersetzen, wie √ sû + pra.

Pag. 49 (1, 22) nicht: „they take for making Svishṭakṛit parts of three offerings, viz. Soma juice (contained in the stalks) the things thrown in the pravargya vessel (milk, butter etc.) and hot wheys", sondern: „von drei havis (-Arten) theilt man nichts für die svishṭakṛit-Ceremonie ab, vom soma, vom gharma, vom vâjina", d. i. bei diesen drei Arten von Opfergaben findet keine sv. Ceremonie statt, und giebt daher auch das Brâhmaṇa vorher den anuvashaṭkâra-Ruf: agne vîhi als Substitut (bhâjana) dafür an, damit der agni svishṭakṛit nicht zu kurz komme, agner eva svi-

shṭakṛito 'nantarityai, denn anantariti bedeutet nicht (p. 50 not. 15): „what has not gone into (!) = what is omitted", sondern gerade umgekehrt, antariti wäre: omission, anantariti ist „Nicht-Ausschliefsung[1])". Haug hat sich durch seinen Text (pag. 16) irre leiten lassen, wo die Worte svishṭakṛite na zusammengerückt sind, daher hat er das na übersehen, und svishṭakṛitena als Instrumental, resp. diesen etwa als vedische Irregularität, statt des Dativs stehend (!?) aufgefafst, ohne zu bedenken, dafs das Wort auf °kṛit, nicht auf °kṛita ausgeht.

Pag. 51 not. 18. Dafs der Atharvaveda „was not recognized as a sacred book at the time of the composition of the Brâhmaṇas" ist gegenüber den diese Stud. 1, 294. 5, 78 angeführten Stellen eine etwas auffällige Bemerkung, s. noch Taittir. Br. 3, 12, 8, 2. 9, 1. Âraṇy. 2, 9, 2. 10, 7. 8. 11, 2. 8, 3, 3. Am hiesigen Orte ist indefs allerdings wohl nicht an ihn zu denken.

Pag. 54 (1, 24) „he among us who should out of greediness transgress his oath", dazu die Note: „this formular . . is very ancient as the forms saṃgachatai . . . and bhavishâd, conjunct. of the aorist clearly prove". In der That hat Haug's Text: âlulobhavishâd und er trennt dies Wort somit in: âlulo (!) und: bhavishâd. Es ist indefs zu lesen: âlulobhayishât, Desiderat. des Causativs der √ lubh, begehren, deren Sinn in dem „out of greediness" auch leidlich ausgedrückt ist: nur ist nicht ersichtlich, wie âlulo zu einer dergl. Bedeutung kommen sollte.

Pag. 56 (1, 25). Die not. 25 „the highest world is Satyaloka, which is the largest of all, Dyuloka is smaller, An-

---

[1]) wie es denn auch in Haug's Uebersetzung ganz richtig heifst: thus the omission of Agni Svishṭakṛit is replaced.

tarikshaloka and Bhûrloka are successively smaller still"
paſst nicht zum Aitar. Br., wo wir vielmehr 3, 6 (p. 168)
folgende Ordnung finden: dyaur antarikshe pratishṭhitâ,
'ntariksham pṛithivyâm, prithivy apsu, âpaḥ satye, satyam
brahmaṇi, brahma tapasi. Im Text ist resp. überhaupt gar
nicht zu übersetzen: „the worlds which are above are extended and those which were below contracted", sondern
„in der Ferne weiter, in der Nähe enger nämlich sind diese
Welten" und bezieht sich dies eben nur auf die Dreiwelt:
es sind resp. die Worte paró-varîyâṅsaḥ und arvâg-aṅhî-yâṅsaḥ als Composita zu fassen, vgl. Çat. 3, 4, 4, 26. Ts. 6,
2, 3, 5. Çâṅkh. Br. 8, 9.

Pag. 57. Der Schluſs von §. 25 ist auf pag. 537 allerdings besser übersetzt, doch ist auch die dortige Version: Upâviḥ .. said in a Brâhmaṇam about the Upasads
as follows: „from this reason (on account of the Upasads)
the face of an ugly looking Shrotriya makes upon the eye
of an observer the distinct impression as if it were very
full and he like a person, who is in the habit of singing:
for the Upasad offerings consisting of melted butter appear
on the throat as a face put over it" zu ändern in: Upâvi
... sagte: „in dem Brâhmaṇam über die upasad ist das
(der Grund dafür zu finden), daſs auch eines garstigen
çrotriya Antlitz ordentlich verklärt ist, und wie gesättigt,
gleichsam singt: denn die mit âjya als havis versehenen
upasad sind (gleichsam) ein dem Halse aufgesetztes Antlitz" (ihr âjya-Schmelz überträgt sich somit auf den mit
ihnen beschäftigten Priester).

Pag. 61 (1, 28) he expresses the following sentence,
resp. im Text (pag. 20): tad vâkyam brûte. Aber vâkyam
ist kein Wort der Brâhmaṇa-Sprache (auſser etwa in vâ-

kovâkyam), und die hiesigen drei Manuskripte lesen: tad vâk (BC. mit virâma unter k) prabrûte „hiermit sagt die vâc". In den vorhergehenden Worten, die sie sagt, haben sodann unsere Manuskripte nicht avâtsam, sondern avâksam, und zwar A. mit virâma unter dem k (BC. ks als Ligatur). Ist diese Lesart richtig, so kann sie wohl nur als eine Nebenform zu avâtsam angesehen werden, wobei die Verwandlung des t in k etwa dazu dienen sollte, an die √vac zu erinnern, von welcher vâc selbst herstammt. Unmittelbar darin eine Form dieser Wurzel zu erkennen, verbieten die Lautgesetze, da dieselbe avâksham, nicht avâksam zu lauten hätte (: zu k für t s. dies. Stud. 4, 248).

Pag. 67 (1, 29) nicht: „he secures for himself and the sacrificer fine women who are not naked", sondern: „die Gattinnen des hotar und des Opferers werden hiedurch für die Zukunft vor Nacktheit geschützt" (d. i. werden immer genug Kleider haben).

Pag. 69 „he provides the sacrifice with a good omen", er macht das Opfer hiedurch sûnṛita, lieblich, oder richtig.

Pag. 72 (2, 1) thence the yûpa is called so (from yoyûpayan, they debarred), und in der Note: the term is yoyûpayan, which word is only a derivation from yûpa and proves in fact nothing for the etymology of the latter. Aber der Text hat, auch bei Haug selbst (pag. 25), gar nicht: yoyûpayan, sondern beide Male ayopayan!

Pag. 80 (2, 3): because animals are of a fat complexion, and the sacrificer (if compared with them) certainly lean. Der Text hat nicht: kṛiça iva, sondern: kṛiçita iva, und dies ist nicht schlechtweg „lean" mager, sondern: abgemagert; auch ist es nicht blos „im Vergleich zu den Thieren", dafs der Opferer kṛiçita iva ist, sondern er ist durch die dem

soma-Opfer vorhergehenden Fasten und sonstigen Kasteiungen faktisch mitgenommen (vergl. Haug's eigene Angaben pag. 232 und 306).

Pag. 85 (2, 5) „because an otherminded speaks the speech of the Asuras which is not agreeable to the Devas": dazu die Note „if mind and speech are unconnected". Die Worte lauten einfach: „denn welche Rede Einer spricht, der etwas Anderes im Sinne hat (anyamanâḥ), die (Lüge und Heuchelei also) ist asurisch, nicht lieb den Göttern".

Pag. 90 (2, 8) wird kimpurusha durch „deformed", „very likely a dwarf" erklärt[1]). Da indessen (pag. 91) ausdrücklich verboten wird (ebenso Çatap. 1, 2, 3, 9) vom kimpurusha (resp. von den neben ihm erwähnten gauramṛiga, gavaya, ushṭra, çarabha) zu essen, so ist der im Petersb. Wtb. gemachte Vorschlag, darunter eine Affenart zu verstehen, unstreitig das einzig Richtige. Zwerge, und wenn sie noch so mifsgestaltet[2]), zu essen, brauchte der Verf. des Brâhmaṇa wohl nicht erst zu verbieten! Bei Çâñkhây. 16, 3, 14. 12, 13 erscheint das Wort zudem direkt als Beisatz zu mâyu (gauro gavayaḥ çarabha ushṭro mâyuḥ kimpurusha ity anustaraṇâḥ, schol. gaurâdayaḥ pañca), resp. im Çatap. 7, 5, 2, 32 als Erklärung des măyú der Vs. (13, 47) — der daselbst als Correlat des zweifüfsigen Opferthieres, d. i. des Menschen erscheint, ebenso Kâṭhak. 16, 17. Ts. 4, 2, 10, 1, wo er als âraṇya, im Walde lebend bezeichnet wird[3]) —, beides Wörter, die ich mit *μῖμος*, *μιμώ* etymologisch in Verbindung setze.

---

[1]) Auch Müller hist. of Ancient S. Liter. pag. 420 versteht darunter: a savage. [2]) oder: savages!

[3]) als Opferthier, dem prajâpati geweiht, erscheint er auch Vs. 24, 31. Ts. 5, 5, 12, 1. Kâṭh. Açv. 7, 2.

Pag. 92 (2, 9) werden die Worte: yat kiṃcit kaṃsâraṃ tad asthi zwar richtig durch: „and whatever other substantial part is in the rice, are the bones“ übersetzt [1]), aber in kiṃcitkaṃ sâram getrennt, resp. ein adj. kiṃcitka darin gefunden. Die richtige Trennung lehrte schon das Petersb. Wtb. unter kaṃsâra.

Ibid. not. 26. Haug's Bedenken zeugen von einem gänzlichen Mifsverständnifs der Stelle. Seine Uebersetzung von dîkshitasya durch: of a thing dedicated to the gods ist entschieden unrichtig. So lange der Opfernde, resp. zum Opfer rite Geweihte, der als Solcher ein von allen Göttern als ihr Eigenthum betrachtetes Opferthier gleichsam ist, nicht durch Darbringung der vapâ des wirklichen Opferthieres sich davon losgekauft hat, darf man von ihm, d. i. natürlich von dem ihm Gehörigen, nichts essen. Er selbst darf freilich auch nach Darbringung der vapâ nicht gegessen werden, nur das Seinige: dies gilt aber als so selbstverständlich, dafs man ein Mifsverständnifs für unmöglich hielt, vergl. patitasya bhuktvâ pratigṛihya vidvishâṇayor vâ Kâty. 25, 8, 16, wo auch nicht verboten wird den (aus der Kaste) Gefallenen, resp. zwei sich gegenseitig Hassende, sondern nur deren annam, deren Gabe, zu essen resp. zu empfangen, obschon unmittelbar vorher in navasyâ 'çnîyât der Genitiv wirklich den zu essenden Gegenstand selbst bezeichnet. In Ts. 2, 2, 6, 2 steht annam allerdings dabei (yo vidvishâṇayor annam atti), aber Çat. 14, 6, 10, 3 hat nur: apratigṛihyasya [2]) pratigṛihṇâti, ebenso: gâyataç

---

[1]) Müller a. a. O. übersetzt: the straw (corresponds) to the bones.

[2]) einer, von dem man nichts annehmen darf, schol. ugrâdeḥ.

ca mattasya ca na pratigṛihyam Taitt. Br. 1, 3, 2, 7 (schol. Pâṇ. 3, 1, 118). Kâth. 14, 5.

Pag. 94 not. Die beiden Nieren heifsen im Kâtîya-sûtra 6, 7, 6 (s. p. 1112, 29 der Ed.) nicht vakkau, sondern vṛikkaû, s. noch 25, 7, 34. Vs. 25, 8. Çat. 3, 8, 3, 17. Lâṭy. 8, 8, 25. Çâñkhây. 4, 14, 14. Kauç. 81: und dafs sie bei Hiraṇyakeçin und Baudhâyana: atasnû heifsen sollten, ist mir in der That zum Wenigsten zweifelhaft: ich vermuthe nämlich hier eine Verwechselung mit mátasne, wie sie sonst genannt werden. Zu Vs. 19, 85 (Kâṭh. 38, 3). 25, 8. 39, 8 (Taittir. Âr. 3, 21) freilich giebt Mahîdhara an, dafs mit matasne zwei unterhalb des Halses zu beiden Seiten des Herzens befindliche Knochen gemeint seien, und in der That erscheinen sie ib. 25, 8 neben den beiden vṛikkau, können also daselbst nicht wohl damit identisch sein: ebenso Ts. 5, 7, 19, 1 (wo vṛikyâbhyâm!). Kâṭh. Açv. 13, 9. Im Çatap. Br. indessen werden sie faktisch damit identificirt, denn die Aufzählung in 12, 9, 1, 8 bezieht sich offenbar auf Vs. 19, 85, und in 3, 8, 3, 25 steht matasne an der Stelle der in 17 genannten vṛikkau, wie auch Sâyaṇa ausdrücklich erklärt.

Pag. 98 (2, 11) nicht: „when they offer Purodâça divided into its proper parts along with the animal, then they should think: our animal was sacrificed with the sacrificial essence in it", sondern: „der Grund, weshalb sie beim Thieropfer einen puroḍâça hinter (dem Thiere) drein auswerfen (darbringen), ist der Gedanke: möchten wir doch ein im Besitz voller Opfertüchtigkeit befindliches Thier geopfert haben".

Pag. 99 (2, 12) nicht: „(he might think) they are not mine. (I, the priest have nothing to do with them;) they may therefore uninvited go to the gods (: but he ought to

repeat mantras for them)": sondern: „dafs mir diese (bei Seite gefallenen Tropfen) nicht (etwa) unbefriedet zu den Göttern gehen!" Haug hat net einfach als na gefafst[1]), ein Mifsverständnifs, das noch mehrere Male wiederkehrt, und wobei er sich offenbar, s. seine not. auf p. 207 (3, 29), durch den Gebrauch des zend. nôit hat leiten lassen.

Pag. 102 (2, 13). Having gone round about and searched all the place they found nothing but a disembowelled animal lying there. Text (p. 35): te 'bhitaḥ paricaranta aitya paçum eva nirântraṃ çayânam. Die hiesigen Manuskripte haben alle drei blos: ait paçum, und das ist unstreitig in den Text zu setzen, resp. wohl in et zu verwandeln. Dies nämlich (â + id, hinzu, mit dem Accusativ, wozu das verbum finitum zu ergänzen) ist eine in den Brâhmaṇa in solchen Fällen wie hier geradezu solenne elliptische Redeweise, während das Gerundium aitya theils gar keine Construktion zuläfst, theils geradezu falsch ist (es müfste etya heifsen). Vgl.: iti cerur, et puroḍâçam eva kûrmaṃ sarpantam Çatap. 1, 6, 2, 3 (sie trafen den p.)., punar ema iti devâ ed agniṃ tirobhûtam 2, 2, 3, 3. 3, 4, 2, 2. 4, 12 (p. e. i. d. ed gâṃ sambhûtâm)., tathety eyâya vâyur ed dhataṃ vṛitram 4, 1, 3, 4, iyaṃ tirobabhûva punar aimîty et tirobhûtâm 11, 5, 1, 4, sa ha.. âjagâmed (d. i. °ma + â + id) dhiraṇyavimitâni ibid. 11, grâmam eyâya punar aimîty et tirobhûtâm ib. 13, sa pravavrâja | ed u.. purushân vibhajamânân 11, 6, 1, 3.

Pag. 104 (2, 15). By çakuni only the cock is understood. The original form being kakuni, we are reminded,

---

[1]) Hie und da kommt es auch in den Brâhmaṇa wohl noch so vor, aber eben nur selten, s. z. B. Ait. Brâhm. 4, 21. 6, 28. In der Regel aber regiert es den Conjunctiv, resp. Imperativ und entspricht dem lat. ne.

of the very word cock. Aber auch κύκνος und ciconia sind etymologisch verwandt, und jedenfalls noch näher [1]), ohne daſs man deshalb hier auf den Schwan oder Storch reflektiren dürfte. Etymologische Verwandtschaft bei Thiernamen besagt bekanntlich gar nichts über die Identität der Thiere selbst. Çakuni ist offenbar eine onomatopoietische Benennung des singenden, resp. überhaupt kreischenden Vogels und kann somit auch den Hahn bedeuten, nirgendwo aber liegt mir bis jetzt — wenn es nicht die hiesige Stelle ist — eine specielle Beziehung auf den Hahn vor, dessen gewöhnliche Namen vielmehr kukkuṭa oder kṛikavâku sind. „Only the cock" ist somit jedenfalls zu viel. Auf p. 270 (4, 7) scheint Haug selbst übrigens dies sein apodiktisches Diktum wieder ganz vergessen zu haben, indem er die dortigen Worte: çakunir ivotpatishyann âhvayîta mit „having taken the posture [2]) of an eagle when starting up" übersetzt. Also nicht: cock — freilich der Hahn ist gerade kein passendes Beispiel, wo es sich um Fliegen handelt —, sondern: eagle, zu welcher speciellen Bedeutung übrigens dort noch weniger Veranlassung vorliegt, wie hier zu der von cock: jeder Vogel duckt sich zusammen, ehe er auffliegt. — Singvogel im Allgemeinen bedeutet çakúni im Kâṭh. 25, 7: sâ yâ vâg âsît sa suçloka(ç) çakunir abhavat, Ṛik 2, 42, 43 (neben çakúnti) Kauç. 46 (der kapiñjala wird angeredet, s. Kuhn dies. Stud. 1, 117. 118). Im Ṛik 10, 165, 2 wird die Taube (kapota)

---

[1]) cock ist von chicken, Küchlein, schwerlich abzutrennen, und diese Wörter können etymologisch zu çakuni gehören, stehen aber jedenfalls näher zu kukkuṭa (Pictet Or. indoeur. 1, 395—6) und könnten überdem auch noch ganz anders, vgl. çiçu von √çu, erklärt werden!

[2]) vgl. Âçv. ç. 1, 6, 5 samastajañghorur aratnibhyâṃ jânubhyâṃ copasthaṃ kṛitvâ yathâ çakunir utpatishyan.

als çakuni bezeichnet. Zu Pâr. 3, 15 versteht der schol. darunter speciell den kṛishṇakâka, und mit kṛishṇaçakuni direkt wird nicht etwa ein schwarzer Hahn, sondern die Krähe (kâka) verstanden [1]), ibid. 2, 8. Çatap. 14, 1, 1, 31. Kanç. 46. Ts. 3, 2, 6, 2 (°kunâḥ).

Pag. 106 (2, 16): viz. it contains the destroying waters (apo naptryo): dazu die Note: in the anukramaṇikâ the deity of the song in which this verse (Ṛ. 10, 30, 12) occurs is called apo naptryah. Dies ist völlig unrichtig. Die anukr. hat: âpam aponaptrîyaṃ vâ (°triyam Chamb. 55. 56), dazu Shaḍguruçishya: varuṇavâcino 'pâṃnapâchabdasya devatârthe aponaptr-apâṃnaptṛibhyâṃ [2]) chaḥ (! ghaḥ), cha ceti chaḥ (Pâṇ. 4, 2, 27. 28). Das Wort naptryaḥ ist somit hier, ebenso wie seine Bedeutung destroying, rein aus der Luft gegriffen.

Ibid. nicht: „thence the Devas became masters of the Asuras. He, who has such a knowledge becomes master of the enemy", sondern: „die Götter gediehen, zu Grunde gingen die Asura: selbst gedeiht, zu Grunde geht der Feind dessen, der also weiss." Diese so häufig wiederkehrende Redeweise, mit ihrem scharfen Gegensatz von bhû und parâbhû, von âtman und asya dvishant, hat Haug durchweg in der obigen, das Charakterische derselben völlig verwischenden Umschreibung wiedergegeben.

Pag. 119 (2, 21) nicht: „for (if he do so) some one should say to the Hotar (afterwards), that he has made

---

[1]) Für diese specielle Bedeutung, resp. für das Wort kâka selbst, liesse sich übrigens neben der onomatopoietischen Erklärung allenfalls noch eine andere als möglich denken, die nämlich auf çakan, çakṛit, cacare zurückginge, und die Krähe als den boshaft beschmutzenden Vogel bezeichnen würde.

[2]) zu apâṃnaptriya s. Kâṭh. 12, 6.

the vital airs of the sacrificer go off (and he the Hotar) would lose his life. It happens always thus," sondern: „wer zu ihm dabei sagte: „„er hat vermittelst der vâc als Donnerkeil die Lebensgeister des Opferers getrennt, das Leben wird ihn (dafür) verlassen"", — stets würde es so sein". Auch in diesem, ebenfalls sehr häufigen, anakoluthischen Satzgefüge ist die drastische Gegenüberstellung von Vordersatz und Nachsatz in der Uebersetzung durchweg ganz verblafst.

Pag. 121 (2, 22) s. oben pag. 190—2.

Pag. 123 (2, 23) nicht: „for the form of the libations is defined by the metres", sondern: „denn so (d. i. nach den Zahlen 8. 11. 12 geschieden) ist die Gestalt der savana, so die der Metra." Weshalb einen so einfachen Satz so willkürlich umschreiben!

Pag. 123 (2, 28) nicht: „for the offering (besmeared with butter) is a liquid sprinkled (into the fire) and the soma draught is such a liquid sprinkled (into the fire)", sondern: „denn Opferspende (Prädicat) ist dies was geläutert ist (das ghṛitam, Subject), denn Somatrunk (Prädicat) ist dies, was geläutert ist", d. i. „Geläutertes (Ghee) ist Opferspende, ist Somatrunk selbst", drum braucht man mit geläutertem Ghee Gesalbtes beim Soma-Trinken nicht zu meiden. Haug hat die Construktion ganz verfehlt. Das in dgl. an ein Pronomen im Hauptsatz angeschlossenen Relativsätzen (etad yat . . ., esha yaḥ . .) stehende Wort ist im Brâhmaṇa-Stil der Regel nach durchweg das Subjekt; das im Hauptsatze voranstehende dagegen ist das Prädicat.

Pag. 124 not. Der Anfang der aus Çâṅkh. Br. 13, 3 citirten Legende: etair ha vâ antarâkâçair devâḥ svargaṃ lokaṃ jagmuḥ „the gods went by means of their

innate light and splendour to the celestial world" ist vielmehr zu übersetzen: „mit Hülfe dieser (savanîyapuroḍâça etc.) als Zwischenstationen erreichten die Götter den Himmel": ete savanîyayâgâ anta(ḥ)sthâ, ata ime 'ntarâkâçâḥ svargagamanâḥ sûkshmamârgâḥ, Vinâyaka. Zwischen hier und dem Himmel nämlich werden ib. 8, 9 zwölf Zwischenstationen angenommen: dvâdaça (B., °ço A) ha vâ antarushyâḥ (B., °shyât A) svargo lokaḥ, wozu Vinây. dvâdaçâ 'ntarushyâ antarvâsâs tataḥ svargo lokaḥ, evam ekopakramena gantum açakyaḥ svargaḥ.

Pag. 128 (2, 25) nicht: „just this was seen by a Rishi. He then repeated (!) the mantra appropriate to it", sondern: „dies erschauend ein Ṛishi in Bezug hierauf sprach".

Ibid. nicht: „thence when now-a-days the Bharatas spoil their enemies (conquered in the battle field) those charioteers, who seize the booty say: the fourth part (of the booty is ours) alone" (tasmâd dhâ 'py etarhi Bharatâḥ satvanâṃ vittim prayanti turîye haiva saṃgrahîtâro vadante), sondern: „drum auch jetzt noch, — ziehen die Bharata aus auf Beute der Krieger, so beanspruchen die Wagenlenker ein ganzes Viertel davon". satvan auf Grund von Ṛ. 1, 64, 2 geradezu mit Feind zu übersetzen, wie dies Haug p. 200 auch für die nivid Çâñkh. 8, 17, 9. 10 thut, wo indra: apâṃ netâ, satvanâṃ netâ genannt wird (Haug: who carries the spoil from his enemies), scheint mir Benfey's einfacher Erklärung gegenüber (s. Sâma-Glossar s. v.) unnöthig. Die Vergleichung mit Çatap. 13, 5, 4, 21 „âdatta yajnaṃ Kâçînâm Bharatah Satvatâm iva" veranlaſst mich übrigens zu der Vermuthung, ob wir nicht auch an unserer Stelle hier Satvatâṃ vittim zu lesen haben?

Vgl. dies. Stud. 1, 199. 211—2. Wir finden die Satvant als ein Volk des Südens auch hier im Ait. Br. 8, 14 wieder[1]), wo freilich Haug (trotz Colebrooke's und Goldstücker's richtiger Uebersetzung) in völlig unbegreiflicher Weise: ye ke ca Satvatâṃ râjânaḥ mit: „all kings of living creatures (chiefly beasts)" übersetzt!

Pag. 130 (2, 27). Die dvidevatya graha werden nicht: „offered in the same jar for both (deities)", sondern: (ekapâtrâ gṛihyante) es wird nur bei ihrem Schöpfen aus dem grossen Kübel blos ein Gefäſs gebraucht, dagegen bei ihrer Darbringung sind zwei dergl. von Nöthen, dvipâtrâ hûyante.

Pag. 131 (2, 27). Die groſse Aehnlichkeit, die Haug zwischen dem die geistige Reinheit verherrlichenden Zend-Gebet: ashem vôhû vahistem und dem Preise des Soma beim Trinken des dem Indra und Vâyu geweihten soma-graha: esha vasuḥ purûvasuḥ etc. statuirt, werden nur Wenige herauszufinden im Stande sein. (Dagegen scheint das p. 134 über die âgur-Formel ye yajâmahe und ihr zendisches Correlat Bemerkte in der That wenigstens im Auge zu behalten.)

Pag. 137 (2, 29) nicht: „and difficulty would be created" (duḥshamam bhavishyati), sondern wohl: „das Jahr (samâ) wird schlecht gerathen" (vergl. 4, 25: kalyâṇî ha samâ bhavati).

Pag. 143 (2, 33). Die Uebersetzung von: imâḥ prajâ manûnâm Ṛ. 1, 96, 2 durch: „all the creatures of the Manus

[1]) Es ist den armen Satvant übel ergangen. Auch in Kaush. Up. 4, 1 (s. oben 1, 419) Satvan-Matsyeshu ist ihr Name, Çaṃkarânanda's Comm. zufolge (s. Cowell's Ausgabe p. XII. 108. 185. 167), in ein Part. savasan = saṃcaran! umgewandelt.

(regents of large periods of time)" ist eine dem Purâṇa-Stil, nicht aber dem des Ṛik angemessene! vergl. in 2, 34 den Gegensatz von deveddha und manviddha, devavṛita und manuvṛita, wo das Brâhm. selbst manu durch manushyaiḥ erklärt.

Pag. 154 (2, 40). In den Worten çarmavad â 'smâ ayâṅsi (denn so lesen ABC, nicht âyâṅsi) liegt weder „the irregular form âsmâ instead of asmai" vor, noch faſst Sây. dieselbe als „a Vedic anomaly" auf: er zieht vielmehr ganz richtig â nicht zu asmai, sondern zu ayânsi. Auch bedeuten jene Worte durchaus nicht: „I have stopped his talkativeness", sondern nach Sây. etwa: „Heil ihm (dem die Worte seines Lehrers [lies: gurûkta°] nachsprechenden Schüler)! ich bin ganz eingethan (d. i. eingeschüchtert)", resp. mit Innehaltung der Wortstellung besser wohl: „Heil! ich bin ihm ganz eingethan", d. i. „er hat mich ganz eingethan", mit derselben ironischen Bedeutung, die auch diesen deutschen Worten beiwohnt.

Pag. 161 (3, 2) nicht: „the eye is first produced when a human being is being called into existence", sondern besser: „von dem sich bildenden Menschen (Embryo) bildet sich zuerst das Auge". Immerhin aber doch dem Sinne nach richtig. Warum dann aber unmittelbar vorher ganz dieselbe Wendung: „von dem sich bildenden Menschen (Embryo) bildet sich zuerst der Same", so völlig verkehrt übersetzt durch: „seed is first produced (in the body) before a man is produced (out of it)"!

Pag. 164 (3, 3) nicht: „he ought to repeat the triplet as it was first told (to him by his master) in the right way", sondern: „dem (für den) recitire er es in der richtigen Reihenfolge (yathâpûrvam), der Ordnung nach".

Pag. 167 (3, 5). vaushaṭ steht nicht für vokshat, und au ist darin nicht für „the original ok“ substituirt, sondern das Wort ist nur eine solenne, feierliche Aussprache für vashaṭ (aus vakshat), vergl. dies. Stud. 2, 305. — An Stelle von òçrâvaya, welches dem Accente nach vielmehr aus â u çrâvaya entstanden ist, füge man zu den dort angegebenen Beispielen (om für âm und vauk für vâk) noch çoṅsâva, çoçoṅsâva etc. in der feierlichen âhâva-Formel Haug p. 140. 141. 177. Kâty. 9, 13, 29 etc. — Zu der irrigen Auffassung des Schlusses von 3, 6 pag. 168 s. oben pag. 183—4.

Pag. 169 (3, 7) tasmât tasyâ "çâṃ neyât ist nicht: „thence he should not wish to make it“, sondern besser: „drum lasse er sich nicht (einmal) den Gedanken daran beikommen“.

Pag. 170 (3, 8) nicht: „therefore the mantra: vâg ojaḥ is at such occasions when even many are killed (as is the case in a battle) the propitiation, and the assignation of the proper place (after the vashaṭkâra)“, sondern: „(nicht Jeder kennt die çânti, die pratishṭhâ des vashaṭkâra), darum ist auch jetzt noch der Tod so häufig. Der Spruch vâk (ojaḥ fehlt im Text) ist çânti, ist pratishṭhâ desselben (des vashaṭkâra: drum spreche man hinter jedem vashaṭkâra „vâk“, so ist derselbe gesühnt und schadet nicht)“. — Wie hier, so hat Haug auch noch sonst an anderen Stellen, wo: apy etarhi „auch jetzt noch“ vorkommt, diese Worte, die gerade durch ihre bewufste Gegenüberstellung [1]) der Jetztzeit mit der Vorzeit (resp. dem Vorgang der Götter im Ritual) oft von grofser Bedeutung sind, völlig verkehrt aufgefafst [2]). So

[1]) vgl. die Ritualdifferenz der pûrve und avare Ait. Br. 2, 8.

[2]) Auch now-a-days auf pag. 128 (2, 25) und now p. 380 (6, 1). 420 (6, 30). p. 486 (7, 30) bringt wenigstens das api nicht zu seinem vollen

pag. 73 (2, 1): „thence an enemy (of the sacrificer) who might be present (at the sacrifice) comes off ill after having seen the Yûpa of such or such one", wörtlich: „drum ist's noch jetzt dem, der haſst, unlieb, wenn er sieht: dies ist der yûpa des und des, dies der yûpa des und des": — pag. 341 (5, 14): „by adjudicator and arbitrator they meant their father", wörtlich: „drum nennen noch jetzt die Söhne den Vater den Entscheider (nishṭhâva), Absprecher (avavaditar)". Häufig sind beide Wörter ganz ausgelassen, so pag. 113 (2, 9): drum nennt man (den Ort) noch jetzt (fehlt bei Haug) Parisâraka: — pag. 309 (4, 27): drum fragen noch jetzt (fehlt bei Haug) die Leute, welche eine (gute) Weide suchen: — pag. 472 (7, 19): drum ruht noch jetzt (fehlt bei Haug) das Opfer nur im brahman, in den brâhmaṇa. — Ebenso bei dem gleichbedeutenden adyâ 'pi, z. B. pag. 224 (3, 36), wo statt: „after they had turned to Agni", stehen sollte: „ihm eben (dem Agni) sind sie noch jetzt zugewandt". Auf pag. 78 (2, 3). 484 (7, 28) indessen ist adyâ 'pi richtig mit: up to this day, auf pag. 36 (1, 16) mit: since that time, und auf pag. 65 (1, 26) wenigstens doch mit: always übersetzt. — Wenn auf pag. 244

Rechte. Ebenso ist: here (in this world) p. 193 (3, 21), even here (in affairs of daily life) p. 205 (3, 28) durchaus nicht adaequat. Die einzig richtige Erklärung durch: even now findet sich nur p. 264 (1, 5). — Aehnlich geht es mit etarhi allein (ohne api). Ganz ausgelassen ist es auf p. 273 (4, 9), wo „used at present" stehen sollte: sowie auf pag. 504 (8, 6) wo statt: „the gods joined with the metres .. ascended this (throne) which is fortune, and posted themselves on it", stehen sollte: „verbündet mit den (stets um 4 Silben wachsenden) Metren erstiegen die Götter dieses Glück, in welchem sie jetzt ruhen". Dagegen auf pag. 368 (5, 29) ist etarhi richtig durch now wiedergegeben. — Auch idam bedeutet hie und da jetzt, wo es Haug ganz anders auffaſst, z. B.: p. 241 (3, 44) „then this, viz. the villages lying in the eastern direction become largely populated", wörtlich: „drum sind jetzt die Ortschaften im Osten dicht bewohnt (im Westen dagegen lange Wälder)".

(3, 45): „this is the reason that the Âtithya Ishti is finished with the Iḷâ: for men followed (afterwards) this practice", wörtlich: „drum schliefst noch jetzt das âtithyam mit der iḷâ" afterwards in Klammern steht, so sollte man meinen, dafs die Worte: for men followed this practice dem Texte angehören, sie sind aber nur Uebersetzung von: apy etarhi! Hier hat Haug also mal ein Uebriges gethan. Ganz das Gleiche gilt von anderen Stellen desselben §., an deren erster z. B. die einfachen Worte: „drum noch jetzt..." durch: „on account of the gods having at that occasion performed all the rites ... men followed afterwards the same practice" sehr bombastisch wiedergegeben sind, während an noch zwei anderen dgl. Stellen ibid. die Worte: apy etarhi gerade umgekehrt wieder ganz übergangen werden!

Pag. 171 (3, 9) nicht: „they wished it (to return) by means of the praishas", sondern: „sie suchten es, mit Aufforderungen es auftreibend". Das Gerundium praisham ist hier von Haug ganz ignorirt: bei 1, 2 (p. 7) they wished to seek after it .... war es wenigstens nicht ganz übergangen, obwohl irrig aufgefafst: es liegt hierin nämlich nicht √ish suchen (Classe 6), sondern √ish auftreiben (Classe 4) vor.

Pag. 172 (3, 9) nicht: „a person, who wishes to recover something lost wants either much (of it) or little. Among two, the elder (most experienced) wishes for the best portion", sondern: „wer etwas Verlorenes sucht, sucht entweder etwas Grofses, oder etwas Kleines. Wer nun von diesen Beiden das Grössere sucht, der sucht das von Beiden Bessere" (d. i. wohl das leichter zu findende?). jyâya in jyâya iva ist nicht neutr., sondern mascul.

Pag. 174 (3, 11) nicht: „he ought for the insertion of the Nivid to select hymns consisting of more then a triplet or stanza of four verses; for the several padas of the Nivid ought to correspond, each to the several verses in the hymn: ... through the Nivid the celebration of the Sâman is made excessive“, sondern: „einen Hymnus von 3 oder 4 Versen verachte man nicht als Platz für die nivid, denn jeder einzelne pâda einer nivid gilt so viel als eine ganze ṛic oder ein ganzer Hymnus (: die nivid reicht also aus, die Kürze des Hymnus zu decken): ..... denn durch die nivid allein schon wird das stotram (des udgâtar) überrecitirt (atiçasta, d. i. durch das çastram des hotar überboten)“. Haug's Note hierzu, die mit den Worten schliefst: the passage can only have the sense given to it in my translation, zeigt nur wie völlig er den Sinn verfehlt hat. Dafs Hymnen von 3 Versen keineswegs etwa von der Würde, als nividdhânam dienen zu können, ausgeschlossen sind, bezeugen zum Ueberflufs noch die Worte im Çâñkh. çr. 7, 19, 19: ekâm̃ çastvâ tṛicânâm, welche anordnen, dafs bei ihnen die nivid nach dem ersten Verse einzufügen ist.

Pag. 177 (3, 12). Der Name der Schlufsformel bei Çâñkhâyana ist nicht achavîryam, sondern ukthavîryam. Haug hat die Ligatur kth mit der in älteren Handschriften allerdings ziemlich ähnlich aussehenden Ligatur cch verwechselt und die Worte der citirten Stelle 8, 16, 20[1]): athokthavîryam als: atho 'cchavîryam getrennt, ohne

[1]) hätte er noch andere Stellen bei Çâñkh. ins Auge gefafst, z. B. 7, 9, 6. 10, 15 etc., so würde er: paridhâyokthavîryam gefunden, und dadurch wenigstens den Anlaut richtig als u, nicht als a erkannt haben. — Statt ihopâyo ist übrigens am a. O. ihopo yo zu lesen.

zu bedenken, dafs atho ein pragṛihya sein würde, ein a danach also nicht ausfallen könnte.

Pag. 178 (3, 12). Zu den Formeln uktham vâci ghoshâya tvâ ist einfach etwa açaṅsisham zu ergänzen: „das uktham ist recitirt[1]): zum Klange (recitirte ich) dich“ (o uktham!). Haug's gekünstelte Erklärung „that it (the recitation) might be sounded to thee“ resp. die von indrâyopaçriṇvate tvâ durch „that it might be for thy hearing“, ist grammatisch ganz unmöglich. — Warum übrigens die Worte, die der adhvaryu am Schlufs der Recitation an den hotar richtet: om, ukthaçâḥ nicht einfach die Anerkennung „fürwahr! (du bist) ein uktha-Recitator“ enthalten, warum sie eine: corruption of uktham çâḥ sein, und aus der: remotest antiquity stammen sollen, ist mir „obscure“: die Formel selbst dagegen scheint mir klar genug.

Pag. 184 (3, 16) nicht: „when after this (Pragâtha) a mantra addressed to Indra is repeated (!), then all this (is termed) Marutvatîya (Shastra). If this unchangeable Pragâtha, containing the term svâpi ist repeated (!) (then always the Marutvatîya Shastra is made)“, sondern: „auch wenn noch nach ihm ein an Indra gerichtetes Lied (api ha yady aindram evâ 'ta ûrdhvam chandaḥ çasyate) recitirt wird, so gehört dies Alles zum marutvatîyam, falls eben dieser feststehende, das Wort svâpi enthaltende pragâtha recitirt wird.“

Pag. 185 (3, 17) nicht: „how becomes this Pavamâna Stoma celebrated (by a Shastra)?“ sondern: „wie wird

[1]) oder sollte nicht etwa vâci (avâci Çâṅkh.) selbst geradezu als erste p. Sgl. Aor. Âtmanep. gefafst werden können? dann wäre es nach tvâ nochmals zu suppliren.

dieser pav. st. (des udgâta) im çastra (des hotar) dargestellt?" (d. i. was entspricht ihm darin?) Haug hat hier und im Folgenden (auf pag. 186) die prägnante Bedeutung von anuçasta ebenso verfehlt, wie auf pag. 174 (3, 11) die von atiçasta. So ist denn auch pag. 186 tachastreṇa stotram anvaiti nicht zu übersetzen: „thus the Stotra is in accordance with the Shastra", sondern: „hierdurch folgt er (der hotar) dem stotra mit dem çastra", d. i. er stellt die einzelnen Theile des stotra in entsprechender Weise im çastra dar.

Pag. 187 (3, 18) nicht: „should the Hotar repeat that verse, he would prevent the rain from coming[1]), for Parjanya has power over the rain (but there is no allusion to him in that verse)", sondern: „recitirte er sie, würde Parjanya nicht mehr regnen" (eben weil: there is no allusion etc.). Es ist nämlich zu lesen: îçvaraḥ parjanyo 'vrashṭoḥ. Haug hat nach seiner Ausgabe übersetzt, die eben in der Regel keinen avagraha kennt. Vgl. Ait. Brâhm. 3, 48 îçvaro hâ 'sya vitte devâ arantoḥ, und Pañcav. 16, 15, 9 îçvarâ[2]) yajamâno 'pratishṭhâtoḥ[3]). — Auch ist ja îçvara in dergl. Verbindungen gar nicht mehr wörtlich durch „has power" zu übersetzen, sondern es ist eigentlich eine reine Futur-Construction, die dadurch umschrieben wird.

Pag. 189 (3, 19). Der Text der nivid, den Haug nach dem Saptahautra aufführt, differirt etwas von dem bei Çâñkhâyana 8, 16, wie denn der dasige nividâm pâṭha, dem schol. zu Folge, ausdrücklich eben: Aita-

[1]) Diese Worte he bis coming sollten, als dem Comm. entlehnt, in Klammern stehen. [2]) so noch Pañcav. Br. 9, 10, 2.

[3]) wo also auch die Negation nicht an îçvara, sondern an dem davon abhängigen Verbal-Genitiv (Infinitiv) ausgedrückt ist. — Ueber die Construktionen von îçvara s. noch das zu p. 250 und p. 428 Bemerkte.

reyipâṭhavyudâsârthaḥ ist. Statt asûrye vṛitratûrye ist indessen unbedingt auch im Saptahautra: aptûrye vṛitr. zu lesen: Haug hat die beiden ähnlichen Ligaturen ptû und sû verwechselt! Auch statt predaṃ sunvantam ist jedenfalls premaṃ s. zu lesen. Da Haug ausdrücklich auf Çâṅkhâyana hinweist, sind diese beiden Versehen auffällig genug.

Pag. 191 (3, 19) das nom. pr. „Priyamedhâ ṛishayaḥ" durch: poets with good thoughts zu übersetzen, ist schwerlich richtig: und nidhâ in dem betreffenden Verse ist nicht „rope" im Allgemeinen, sondern „gelegte Schlingen" mit speciellem Bezug auf den im ersten Hemistich vorliegenden Vergleich mit den Vögeln.

Pag. 192 (3, 20) „this saw a Ṛishi and recorded it in the verse: vṛitrasya tvâ". Dies klingt denn doch wahrlich, als ob der ṛishi dem Kampf des Indra mit Vṛitra leibhaftig beigewohnt habe, während die Worte: tad etad ṛishiḥ paçyann abhyanûvâca doch eben hier, wie sonst, nur von geistigem Erschauen zu verstehen sind.

Pag. 193, not. 28 lies: uddharata statt uhârata.

Pag. 194 (3, 22). Die Herleitung des Wortes vâvâtâ, womit nicht eine bestimmte: class oder: order der Frauen eines Königs, sondern seine jeweilige Favorit-Gemahlinn gemeint ist, von der √vâ to go ist nicht: the most probable, sondern das Wort ist jedenfalls auf die √van to obtain, resp. to desire zurückzuführen (s. oben 5, 308) und mit altn. van Freund, unserm Wonne, lat. venus eines Stammes. — Wenn Haug ibid. not. 31 zu dem Verse 10, 74, 6 bemerkt, „that part of the Sanhitâ, where it occurs not being printed yet, I put this verse here in full", so war dies letztere doch ziemlich überflüssig (nimmt sich

resp. etwas eigenthümlich aus), da ja gerade der hiesige § des Ait. Br. selbst den Vers (auf pag. 67 von Haug's Ausgabe) vollständig aufführt, so dafs er ihn denn auch demgemäfs auf p. 195 vollständig zu übersetzen hat.

Pag. 195 (3, 22) nicht: „who has not yet obtained one in it (na vâ vidat)", sondern: „welche hiebei keinen von uns genommen hat (sondern ihrem Gatten treu geblieben ist)". Der Text (p. 67) lautet: „yâ no 'smin na vai kam avidat". Haug hat no ganz ausgelassen: na vai kam steht entweder für na kam api, oder ist in na vâ .ekam zu zerlegen.

Pag. 197 (3, 23) he who has such a knowledge becomes sâman i. e. equal, equitous. He who exists and attains to the highest rank, is a sâman. Aber sâman (in sâman bhavati) kann denn doch wahrlich nicht Nominativ sein!, sondern ist Locativ. Auch bedeutet: yo vai bhavati hier nicht blos: who exists, sondern speciell: who prospers.

Pag. 203 (3, 26) s. oben pag. 185 und vergl. 4, 29. 31. 5, 3. 6. 16. 18 (wo von Haug richtig aufgefafst): s. auch Çatap. 1, 4, 1, 4.

Pag. 205 (3, 28) nicht: „as far as the right of possession is concerned, they are ours", sondern: „nach dem Funde sei's uns (: d. i. der Fund gehöre dem Finder)": yathâvittam eva naḥ, und zwar gehören die Worte noch zur Rede der gâyatrî, nicht in den Mund der beiden anderen Metra, wie Haug annimmt. Die Götter antworten: nach dem Funde sei's Euch (: d. i. dem gehört's, der es gefunden hat), und dazu folgt dann noch die weitere Angabe: „drum streitet man noch jetzt bei einem Funde, indem man sagt: nach dem Funde sei's uns".

Pag. 207 (3, 29) for the characteristic feature of the evening libation is „to be drunk": besser auf pag. 227 (3,

28): „a word derived from the root mad“ und pag. 395 (6, 11): „the term mad is appropriate to the third libation“. — Ebenso pag. 208 (3, 29) nicht: „for there is the term piba drink“, sondern: „es hat eine Form der √ pâ ...“, vergl. 4, 29. 5, 4. 16.

Ibid. not. âçum saptim in der nivid an savitar übersetzt Haug durch: the swift septad (of horses for drawing the carriage of the sun god). sápti, Rofs, Nigh. 1, 14. Ṛik 1, 47, 8. 61, 5. 162, 1 (Nir. 9, 3) etc., von √ sap, ἕπεσθαι hat mit „septad“, resp. saptán nichts zu thun. saptasapti ist später ein Name der Sonne: das mag Haug im Gedächtnifs geschwebt haben.

Pag. 210 (3, 30) they wished to make room for them in the recitations at the morning libation (und so noch zweimal, für Mittag und Abend). Auch hat in der That der Text (pag. 72) dreimal: tebhyaḥ...°savane vâci kalpayishaṅs. Es ist aber einfach: savane 'vâcikalpayishaṅs zu lesen, Aor. des Desiderativs von dem Causativ der √ kalp + ava! s. Petersb. Wört. unter kalp + ava.

Ibid. not. 17. abudhramt sam kanînâm adantaḥ, (who) when eating got aware of the girls (!). Es ist vielmehr zu theilen: kanînâ madantaḥ. Auch hier bietet das Petersb. Wört. unter kanîna bereits das Richtige.

Pag. 212 (3, 31). Die Lesart bei Çâñkhây. ist nicht, wie Haug angiebt: aviçasâmâviçasâ purâ vakshi, sondern: (mâ vo devâ) aviçasâ (! sollte apiçasâ sein) mâ viçasâ "yur âvṛikshi (var. l. âvikshi und âvṛiprekshi!) — Was sodann die kuriose Vermuthung betrifft, dafs Viçvâmitra als Verf. von Ṛik 3, 9, 9, wo 3339 Götter erwähnt werden, die vaiçvadeva-nivid, in welcher dieselbe Zahl aufgeführt wird, „perfectly“ gekannt habe, so könnten wir Haug sogar noch

eine traditionelle Beglaubigung hiefür zu Gebote stellen, freilich ohne dafs die Sache selbst dadurch für uns beglaubigter wird. Im schol. zu Çâñkhây. çr. 8, 16, 1 wird nämlich Viçvâmitra geradezu als Verfasser sämmtlicher nivid, puroruc und praisha bezeichnet (nivitpurorucaḥ praishâ Viçvâmitrasya sarvaçaḥ), während alle sonstigen im Kalpa oder Brâhmaṇa angeführten sei es metrischen, sei es prosaischen Beweisstellen auf Vâmadeva zurückgeführt werden (anukṛishṭas tu yaḥ kaçcit kalpe 'tha brâhmaṇe 'pi vâ | mantraḥ padyo 'tha gadyo vâ Vâmadevaṃ nibodhata). Die Kritik wird natürlich weder das Eine noch das Andere schlechtweg acceptiren können: wie wir denn in Bezug auf das fabulose Alter der nivid, die Haug geradezu als die ältesten vedischen Texte ansieht, ganz dem von dem Ref. des Saturday Review (oben pag. 203—6) Bemerkten beistimmen, und sie, unbeschadet des Alters ihrer Bestandtheile, für rein sekundäre Zusammenstellungen halten [1]). — Was im Uebrigen speciell die Zahl von 3339 Göttern anbelangt, so involvirt dieselbe keineswegs eo ipso die Praeexistenz der vaiçvadeva-nivid-Formel für die betreffenden Stellen, denn sie wird theils eben auch sonst noch, ganz ausserhalb ihrer Verwendung in dieser, in den Brâhmaṇa-Texten erwähnt, s. Kâṭh. 35, 6. Taitt. Brâhm. 2, 7, 12, 2 (Comm. pag. 786 ed. Râj. L. M.), theils scheint ja

[1]) Wenn Haug Introd. pag. 36 meint, dafs die nivid den „Vedic scholars in Europe" bisher gar nicht bekannt gewesen seien, nun, so wird ihn z. B. die oben p. 264 für kanîna angeführte Stelle des Pet. Wörtb., die er zu seinem Schaden übersehen hat, eines Besseren belehren. Gekannt waren dieselben zur Genüge, aber freilich ist es bisher Niemandem eingefallen, sie für: more ancient then almost all the hymns contained in the Ṛigveda zu halten. Die vielfach corrumpirte Gestalt ihres Textes ist eben nicht sofort ein Zeichen ihres Alters, sondern etwa nur der geringeren Sorgfalt, die man ihnen, als blofsem Beiwerk und Ausputz gewidmet hat.



diese spielende Amplification der sonstigen Zahl von 33 Göttern sogar bereits der Urzeit anzugehören, da sich Analoges (vgl. Kuhn in seiner Zeitschr. 13, 185) auch bei den Römern (Livius 22, 10) wiederfindet. So hoch hinauf wird denn vermuthlich wohl auch Haug selbst die Existenz der vorliegenden vaiçvadeva-nivid-Formel nicht hinaufschrauben wollen.

Pag. 213 (3, 31). In: „the deserts are properly speaking no deserts on account of the deers and birds to be found there", und in: „for the links of the human body are loose; these are however fastened and held together by the Brahma", ist santi offenbar als Verbum finitum gefaſst, während es vielmehr Nom. pl. neutr. Part. praes. ist! Wörtlich: „darum (sind) diese, obwohl Oeden seiend, (doch) nicht öde, durch das Wild und die Vögel", und: „darum (sind) die Gelenke des Menschen, obwohl lose seiend, doch fest, denn sie sind durch das brahman gehalten.

Pag. 214 (3, 31). anyâ anyâs ist nicht: „different from those, which are prescribed", sondern: „immer wieder andere", und: tasmât tâḥ samânya eva syuḥ ist nicht: „therefore they should be only of the same nature", sondern: „deshalb sollen es stets dieselben sein".

Pag. 216 (3, 32). Die irreguläre Form abhyasushavus (so auch die hiesigen drei Manuskripte) übergeht Haug ganz mit Stillschweigen, wie er denn überhaupt die zahlreichen dergl. Irregularitäten [1]) oder sonstigen Absonderlichkeiten und Corruptelen des Textes meist mit Stillschweigen übergeht. So z. B. die eigenthümliche doppelte

---

[1]) ich meine hier nicht vedische Formen, sondern wirkliche Irregularitäten.



Verbindung hy eva hi 2, 12 (zweimal), naivaiva 6, 32 [1]), die Schreibung akar ṇa, obwohl na einen neuen Satz beginnt 1, 13. 30., paryâṇaḥ 4, 17 für pariyâṇaḥ (: auch 4, 5 lesen A marg. und C paryad für pariyad), tat parâñ eva statt tat parâg eva 3, 46 (s. auch 8, 28: parâñ prajighyatu), yad vichandâ(s) 5, 4 für °chandă(s), so [2]) jahâra 5, 30 für sa jahâra (wie Haug, aber gegen ABC, geradezu in den Text gesetzt hat), vânyân für vai anyân 4, 11, bhrâtṛivyahâ 3, 2 für °hă, vĭhi für vîhi 2, 12 (metri caussa?), çrĭyete [3]) für çrîyete 1, 29, âpaḥ 5, 27 statt ăpah, parîçesha 7, 5., âvasâyin 7, 29, lîpsitavyam für lips° 2, 3, udûhya 7, 6, nirûhya 7, 5 [4]), anûtsâram 3, 45, bîbhâya 5, 25, dâdhâra 4, 12, 5, 16 (und durchweg), Formen wie kâmayîta 3, 45 für kâmayeta (3, 19. 7, 33), âhvayîta 4, 7, vyâhvayîta 3, 19. 6, 21, paryagrahaisham 6, 24, pratyajagrabhaishan 6, 35, brûyât 7, 17 statt brûyâs, vyapanayitum 7, 5 (für °netum), apâhata für apâghnata 4, 25 (zweimal), saṃjnânâneshu 7, 17, çaṅstavya 2, 32. 3, 24. 35—37. 4, 2, çaṅstvâ 3, 20 (var. l.), çaṅstre 3, 11, apinahyus für apinehus (!) 6, 1, niniyoja (!) für niyuyoja 7, 16, — mangelndes Augment saṃsthâpayan 2, 31 (fünfmal), prajanayan 2, 38, îkshata 3, 21. 45, visraṅsata 3, 27, pratyuttabhnuvan 4, 17, anvavayus 6, 14, nyubjan 7, 30, dagegen Beibehaltung desselben nach mâ 6, 14 (yûyam mâ 'bhyahvayadhvam), ferner praupyanta 5, 11 (für prâvapyanta), îyus 5, 9 für ĭyus, nihnave 7, 17 für nihnuve, jâgriyât 8, 28

---

[1]) nîvîva ibid. ist denn wohl auch besser als ni iva iva zu fassen, denn als ni vi iva, wie Haug will (pag. 482).

[2]) ob etwa yo zu lesen?

[3]) enăṅs für enâṅs 3, 37 erwähnt Haug (p. 226). Diese Verkürzung von â, wenn es nasalirt wird, ist in gewissen Handschriften, bei der Nirukti z. B. in Chambers 205., Regel.

[4]) pratyavarûhya 8, 9 ist von Haug pag. 509 notirt.

für jâgṛiyât, vṛiñjîyăṃ 8, 15 für °ya, didâsitha 8, 21 (zweite sg. Perf. Desid.!), vadatyas 6, 27. 32, çocatyas 3, 36. 6, 34, yâñcnyas 7, 20., Potential mit Augment (!) ajâyethâs 8, 15 (in welcher Nacht du geboren sein magst?), a privans vor dem Verbum finitum (!) yady anânupaçyet 7, 6, Wörter wie sam v eñkshva 8, 9 (intsva), udaprapata 3, 33 (° pravata), kalpata 8, 9, sâṃnâhuka 7, 14 (mit doppeltem vṛiddhi), ha smâ âkhyâya 7, 18, nṛishadvara 7, 15. — Zum Ersatz für diesen Defekt hat Haug dagegen seinerseits, zum Theil durch falsche Worttrennung, dem Texte einige Irregularitäten und angeblich obsoleten Formen aufgebürdet, von denen dieser keine Ahnung hat. So die Formen: bhavishât p. 54 (1, 24), aitya p. 102 (2, 18), âsmâ p. 154 (2, 40), ukthaṃ çâh p. 178 (3, 12), kalpayishan p. 210 (3, 30), adidedivata p. 220 (3, 34 adîded iva te), agan als 3. p. Plur. p. 228, abhâkta p. 341 (5, 14) als dritte pers. Sing., haratâ p. 376 (5, 34) in the sense of a Futur, netaḥ san im Sinne von nîte sati p. 438 (6, 35), abhivânyavatsâ p. 456 (7, 10) und nashṭâvâgnihotram ibid. je als ein die Partikel vâ in sich enthaltendes Compositum, ajnatavai (! ajnata vai) und apatsatavai (! apatsata vai) als: a kind of infinitives p. 463 (7, 14), bhakshîshṭa p. 470 (7, 18) als zweite pers. Plur., abhyutkroçata als dritte pers. Plur. p. 516 (8, 12).

Pag. 218 (3, 33) ya enam ârishyati heifst nicht: „who might destroy the evil consequences (of it)“, sondern: „der ihn strafen könnte“.

Ibid. nicht: „this aggregate of the most fearful bodies of the gods became a god Bhûtavân by name[1]). For he who knows this name only, is born“, sondern: „aus ihrer

[1]) daher in der Ueberschrift des §. p. 218: „the origin of Bhûtavân (!).

Vereinigung ward „jener Gott". Dies nämlich ist sein gedeihlicher (auspicious) Name: es gedeiht, wer also diesen seinen Namen weifs." Der Text zunächst hat nicht: bhûtavân, sondern: bhûtavăn, d. i. bhûtavat, mit bhûta (= bhûti, Gedeihen) versehen, womit wohl zugleich auch auf den Namen Bhava angespielt wird; bhavati ferner hat hier die in den Brâhmaṇa so häufige prägnante Bedeutung: gedeihen. Auch hat der Text nicht: eva, only, sondern: evam, so. — Es handelt sich hier um den schrecklichen Rudra, den man mit diesem seinem wahren Namen nicht zu nennen wagt, und daher nur furchtsam mit „jener Gott" benennt, wie man ihn später euphemistisch Çiva genannt hat, um seinen Zorn von vorn herein zu sänftigen (s. oben 2, 189). So heifst es auch im folgenden § (3, 34) direkt: tân vâ esha devo 'bhyavadata, anabhimânuko haisha devaḥ prajâ bhavati[1]). Ja auch der Name deva allein findet sich, so: yatra vâ etair açântai stuvanti tat prajâ devo ghâtuko bhavati Pañcav. 21, 2, 9.

Ibid. nicht: „that is the reason that his name is paçumân, i. e. having cattle. He who knows on this earth only this name becomes rich in cattle", sondern: „dies ist sein mit Vieh verbundener Name. Reich an Vieh wird, wer so diesen seinen Namen kennt." Auch hier hat der Text nicht: paçumân, sondern: paçumăn, d. i. paçumat. Von einem Namen Rudra's: paçumân ist resp. hier ebenso wenig die Rede, wie vorher von einem Namen: bhûtavân (die ja beide überhaupt nicht existiren). Es liegt hier

---

[1]) Diese Stelle (jedoch positiv gewandt) kehrt im Âçv. g. 4, 8 wieder. Die Manuskripte haben daselbst allerdings: abhimâruko haiva und so liest auch Stenzler, doch zweifle ich nicht, dafs dafür nach oben zu lesen: abhimânuko haisha.



vielmehr nur eine Anspielung auf seinen Namen: paçupati vor (wie bei bhûtavat eben wohl eine solche auf den Namen: bhava). Auch hat der Text nicht: asyâm eva, on this earth only, sondern: asyaivam. — Statt des auch in ABC sich findenden: udaprapata vermuthe ich: udaprapata. — Zu dem: tam etam (so! Haug hat hier in not. 33 irrig: tam imam) im Verlauf des Textes (pag. 74) ist natürlich aus dem Vorhergehenden einfach ṛiçyam zu ergänzen, nicht: pâpmânam, wie Haug annimmt!

Pag. 219 (3, 33) nicht: „this (mâdusha) is a (commonly) unknown word. For the gods like to express themselves in such terms unknown (to men)", sondern: „dies (Wort), welches eigentlich mâdusham ist, spricht man: mânusham, in mystischer Weise, denn die Götter lieben das Mystische (wörtlich: sich dem Auge, dem Erkennen, Entziehende)".

Pag. 220 (3, 34). adidedivata würde allerdings eine sehr „strange intensive form of the root div" sein! Die richtige Trennung dieses Monstrum's ergiebt drei Wörter: adîded [1]) iva ta (für te, vor dem â von âdityâḥ). Dafs das Wort nicht auf a enden kann, konnte Haug schon aus dem folgenden â ersehen, womit finales a ja hätte verschmelzen müssen.

Ibid.: „those coals whose fire was not extinguished and which blazed up again": der Text hat aber: avaçântâ, nicht: açântâ, also: „dafs die (bereits) gelöschten Kohlen nochmals aufflammten".

Ibid. nicht: „the ashes which remained became a being full of links, which went in all directions (and sent

---

[1]) welches sich bei Haug selbst z. B. auf der zweitnächsten Seite seiner Uebersetzung pag. 222 in der nivid vorfindet.

forth) a stag, buffalo, antelope, camel, ass and wild beasts", sondern: „und was Asche war, das vertheilte sich mannichfach als Hirsch, Büffel, Rehbock, Kameel, Esel und als all, was es sonst noch für rothbraune Thiere giebt" (: vorher war von schwarzen Thieren die Rede). Der Text hat nicht: „ye caita âraṇyâḥ paçavo", sondern auch bei Haug (p. 74): „ye caite 'ruṇâḥ p."

Pag. 221 (3, 34) nicht: „the deity is not mentioned with its name, though it is addressed to Rudra and contains the propitiatory term çam", sondern: „und diese (ṛic) ist (obwohl) ausgesprochener Maaſsen an Rudra gerichtete (denn sie enthält zwar nicht das Wort rudra selbst, doch aber das Wort rudriya), dennoch (weil das Wort çam enthaltend, auch) eine gesänftigte". Das so niruktâ des Textes besteht aus sâ u niruktâ, während Haug darin das Masc. saḥ und das Fem. aniruktâ gesucht haben muſs (!).

Pag. 223 (3, 35) nicht: „Vaiçvânara is the seed which was poured forth", sondern: „denn Vaiçvânara setzte jenen vergossenen Samen in Bewegung".

Ibid. nicht: „extinguishes the fearful flames of the fires", sondern: „er beruhigt die Flammen, die (in ihrer Wuth) ungestillten Feuer".

Ibid. nicht: „the Maruts are the sperm which was poured forth. By shaking it they made it flow", sondern: „die marut setzten jenen vergossenen Samen, ihn schüttelnd, in Bewegung".

Ibid. not. Statt sûrâḥ: „who have good gifts" (!) ist die Çâñkh. Lesart: çûrâḥ, als Beiname der marut, unbedingt vorzuziehen [1]).

---

[1]) statt dyushu ibid. hat Çâñkh. dvishu, vgl. Jyotisha pag. 4. 5.

Pag. 223 not. 39. tuço aptuçaḥ faſst Haug (p. 224) als zwei Adverbia „with force and pluck", ohne zu sagen, wie dies herauskommen soll. Çâñkhây. hat: stuçoṃ stuçaḥ, oder: sruçoṃ sruçaḥ. Die Stelle ist verderbt.

Pag. 224 (3, 36). Prajâpati thought that they were his own (!); der Text (p. 76) hat aber: nijâsyaivâ 'manyata, und darin steckt nicht eine irgendwelche Form von nija, own, die Haug darin gesucht haben muſs (vermuthlich einen Genitiv!), sondern nijâsya ist Gerund. Caus. von √ jas: „er fürchtete sie vernichtet zu haben", und daher (fährt der Text fort) legte er in sie (wieder) tejas hinein.

Pag. 225 (3, 36). vasîyân ist nicht: „more shining", sondern: „besser daran, gedeihender". An die Grundbedeutung der √ vas, leuchten, würde bei diesem Compar. denn doch nicht mehr zu denken sein; derselbe, resp. das simplex vasu, gut, kommt überdem ja gar nicht von dieser √, sondern von der √ vas sein (vergl. sant, gut, von √ as).

Pag. 225 (3, 17) nicht: „for a sister who has come from the same womb is provided with food etc. after the wife who has come from another womb has been cared for", sondern: „drum lebt die leibliche Schwester (eines Mannes) als Untergebene seiner einem andern Leibe entsprungenen Gattinn".

Pag. 226 (3, 37). Bei der Angabe des Textes: die Kâvya stehen unter den Göttern, über den Manen (pitaras) hätte man bei Haug in der That einen Hinweis auf den Avesta erwarten sollen, vergl. das von mir diese Stud. 2, 89. 90 Bemerkte, und s. noch Ait. Br. 6, 20, wo die kavi als die ṛishayaḥ pûrve pretâḥ erklärt werden.

Pag. 227 (3, 37) nicht: „what ceremony is not finished

in the Pitṛiyajna, that is to be completed. The Hotar who repeats the call çoṅsâvom at each verse, completes the incomplete sacrifice. Thence the call çoṅsâvom ought to be repeated," sondern umgekehrt: „das Unvollendete pafst für den pitṛiyajna (asaṃsthitaṃ vai pitṛiyajnasya sâdhu). Den unvollendeten pitṛiyajna vollendet, wer (die pitar-Verse) recitirt, ohne bei einem jeden den Ruf çoṅsâvom zu gebrauchen. Drum recitire man, indem man denselben stetig verwendet". Es ist: yo 'vyâhâvaṃ çaṅsati zu lesen! — Im Pet. W. unter âhâva ist vyâhâvam irrig durch „ohne Anwendung des Anrufes" übersetzt: vi ist hier aber nicht privativ, sondern distributiv: vgl. vyâhvayîta 3, 19. 6, 21. vyâhvayante Çâṅkh. Br. 17, 9 (= çoṅsâvo(ṃ) ity âhâvaṃ kurvanti), und Âçval. 5, 20: iti catasro, madhye câ 'hvânam.

Pag. 228 not. Haug's Conjektur, dafs der Vers yayor ojasâ skabhitâ rajâṅsi deshalb aus der Ṛiksaṃh. „ausgeschlossen" sei, weil „agan, which can be only explained as a 3rd person plural of the aorist in the conjunctiv is here joined to nouns in the dual" zerfliefst, wie die ganze incorrectness, die er hier zu finden meint, in nichts: agan ist gar nicht 3 p. Plur., kann es auch gar nicht sein, sondern ist 3 p. Sing., und gehört ganz regulär zu jedem der beiden Duale vishnû (agan) varuṇâ, bei denen der Dual ja nur die bekannte vedische Redefigur ist, während jeder von ihnen nur singulare Bedeutung (und darum auch das Verbum im Singular bei sich) hat. Zwei Vishṇu, zwei Varuṇa giebt es nicht.

Pag. 229 (3, 38). become a Manu, besser wohl: sei Manu(-gleich), dann aber auch nicht: „he propagates him through human offspring", sondern: „er

vereinigt ihn mit Nachkommenschaft (gleich der) des Manu".

Ibid. âçisham âçâste ist nicht: he asks for a blessing, sondern: he speeks a blessing.

Ibid. nicht: „when he thus concludes he ought to touch the earth on which he employs the sacrificial agency. On this earth he finally establishes the sacrifice", sondern: „die Erde berührend schliesse er: an welchem (Orte) er das Opfer feiert, auf dem macht er ihn (den Opfernden) hierdurch schliefslich feststehend".

Pag. 230 (3, 39) nicht: „thence the Devas put down the Asuras. The enemy of him . . . perishes by himself", sondern: „daher gediehen die Götter, unter(gingen) die Asura. Selbst gedeiht, unter(geht) der Feind dessen (der also weifs)" (s. oben pag. 251).

Pag. 231 (3, 40). Die für den Zusammenhang nöthigen Worte: iḷâvidhâ vai pâkayajnâḥ sind in der Uebersetzung ganz ausgefallen.

Pag. 234 (3, 41) nicht: „now the first part (of the Agnishṭoma) has been explained. After that has been performed the 15 Stotras and Shastras of the Ukthya ceremony follow. If they (the 15 St. and Sh. are taken together) they represent the year as divided into months", sondern: „so nun (was) vorher (vor dem agnishṭoma!), nunmehr (was) dahinter. Der ukthya hat 15 stotra, 15 çastra, dies ist ein Monat [1]). Das Jahr theilt sich nach Monaten". Da weiter unten gewissermaafsen ein direkter Commentar für diese Eingangsworte des § folgt, den Haug (p. 236) auch ganz richtig übersetzt hat: thus all sacrificial rites which

[1]) Haug liest (Text p. 71) und übersetzt samâso als Compositum!



precede the Agnishṭoma as well as those which come after it, are comprised in it, so ist es eigentlich unbegreiflich, wie er sie hier hat so gänzlich mifsverstehen können. — Höchst auffällig ist übrigens an dieser Stelle der Umstand, dafs der Text hier auf den agnishṭoma nicht die sonst im Ait. Br. noch anerkannten drei saṃsthâ, den ukthya, shoḍaçin und atirâtra folgen läfst, sondern den shoḍaçin ganz ignorirt, und statt dessen zwei saṃsthâ-Formen (s. oben p. 229. 230) nennt, den vâjapeya und den aptoryâma, von denen sonst nirgendwo im Ait. Brâhm. die Rede ist. Sollte etwa dieser ganze Abschnitt (adhy. 14=3, 39—44), der vom agnishṭoma im Allgemeinen handelt, eine sekundäre Zuthat sein? vergl. das zu nimrocati 3, 44 Bemerkte.

Pag. 235 (3, 41) pañcadaçâs heifst nicht: „joined to the 15 verses by means of which the Stotras are performed“, sondern: „mit aus 15 Versen bestehenden stotra versehen“. Auch die Uebersetzung von: ekaviñçam durch: twenty-one-fold und von: trivṛit durch: nine-fold, statt „aus 21 Versen, resp. aus 9 Versen bestehend“, ist ganz unzureichend.

Pag. 236. all the Stotra verses of the Agnishṭoma amount, if counted, to 190. For 90 are the 10 trivṛitas (3 times 3 = 9). (The number hundred is obtained thus) 90 are 10 (trivṛitas), but of the number 10 one stotriyâ verse is in excess; the rest is the trivṛit (9), which is taken 21 fold (this makes 189) and represents by this number that one (the sun) which is put over the others and burns. This is the Vishuvan (equator) which has 10 trivṛit stomas before it and 10 after it and being placed in the midst of both turns above them and burns (like the sun). Aus dieser Darstellung ist schwer klug

werden. Wörtlich: „der ganze (Agn.) hat 190 stotriyâ-Verse [1]): die (ersten) 90 sind gleich 10 trivṛit (zu 9 Versen), ebenso die (zweiten) 90, von den (übrigen) 10 (Versen) ist (zunächst) ein Vers zu viel, als Rest bleibt (dann) noch ein trivṛit (= 9), und dieser ist als 21ster (identisch mit der Sonne), und strahlt [2]) — wie sie über den 12 Monaten, 5 Jahreszeiten, 3 Welten [3]), so er — über (den anderen 20 trivṛit) stehend. Unter den stoma nun ist dieser (nämlich der ekaviñça stoma!) der Mittelpunkt. Und so steht auch dieser 21ste (trivṛitstoma) hier in der Mitte, hat 10 trivṛit vor, 10 hinter sich und strahlt über ihnen beiden stehend.“ Der 21ste trivṛit-stoma wird also wegen dieser Zahl einmal mit der Sonne, und sodann mit dem aus 21 Versen bestehenden ekaviñça-stoma verglichen, mit welchem letzteren er aufserdem noch die Eigenschaft theilt, dafs er im Centrum einer ihm vorausgehenden und ihm folgenden gleichen Anzahl steht. Der ekaviñça-stoma ist nämlich der vierte in der solennen Siebenzahl der stoma: trivṛit, pañcadaça, saptadaça, ekaviñça, triṇava, trayastriñça [4]), catustriñça.

---

[1]) vergl. Pañcav. **16**, 1, 8: die 5 stotra des prâtaḥsavana haben 69 Verse, die 5 des mâdhy. sav. 83, die 2 des tṛitîyas. 88. Nach dem schol. zu Çâñkh. Br. **15**, 5 ist nämlich: trivṛid bahishpavamânam (9), pañcadaçâny âjyâni catvâri (60); pañcadaço mâdhyandinaḥ pavamânaḥ (15), saptadaçâni pṛishṭhyâni (68) catvâri; saptadaça ârbhavaḥ pavamânaḥ (17), ekaviñçam agnishṭomasâmeti (21). [2]) wörtlich: brennt.

[3]) vgl. Ait. Brâhm. **1**, 30. Çatap. **1**, 3, 5, 11. **11**, 2, 6, 11. **12**, 2, 2, 6. **13**, 4, 4, 11. 5, 4, 26.

[4]) In der Regel freilich wird nur diese Sechszahl erwähnt; in Ait. Br. **4**, 18 indessen wird der catustriñça ausdrücklich als der letzte der stoma bezeichnet. — Es giebt deren im Uebrigen noch eine ganze Zahl, den daçadaçin Pañc. **19**, 2, 4. **25**, 15, 1., dvâdaça **19**, 5, 5. **25**, 15, 1., shoḍaça **17**, 1, 1. **19**, 5, 6., ashṭâdaça **16**, 15, 3., viñça **19**, 5, 7., caturviñça **3**, 8., pañcaviñça **16**, 7, 1., ashṭaviñça, triñça, dvâtriñça **25**, 1, 1. **18**, 8, 3. shaṭṭriñça **19**, 13, 10. **25**, 1, 1., catuçcatvâriñça **3**, 9—11 und ashṭâcatvâriñça **3**, 12. 13. Haug pag. 290 not. kennt hinter dem catustriñça blos noch den ashṭâcatvâriñça.

Ibid. sahobalam ist nicht Compositum, resp. bahuvrîhi „which has the power of defying any attack", sondern ist in zwei Wörter: saho balam zu trennen: „Kraft (und) Stärke".

Pag. 237 (3, 42) nicht: „give us an opportunity", sondern: „mach uns Raum", und pag. 238 nicht: „that they might enter the (celestial) world", sondern: „sie gingen je nach ihrem Platz", und so auch durchweg im Folgenden [1]).

Pag. 240 (3, 43) nicht: „just as the Sâkala (!) serpent it moves in a circle", sondern: „der Gang des Çâkala (-Ritus! des Ritus der Çâkala-Schule) gleicht dem einer Schlange". Und nicht: „for its opening (the prâyaṇîya) was (also) its conclusion", sondern: „denn wie sein Eingang, so soll auch sein Ausgang sein".

Pag. 241 (3, 44) nicht: „(should they do so) the sacrificer would suddenly die", sondern umgekehrt: „so wird der Opfernde nicht sterben": yajamâno 'pramâyuko bhavati. — Ibid. Zu der Angabe (s. oben pag. 257 not.), dafs jetzt die Ortschaften im Osten dicht bewohnt, im Westen dagegen lange Wälder seien, vergl. Çatap. 9, 3, 1, 18, wo die Bewohner der sieben westlich strömenden Flüsse als roh etc. getadelt, die der sieben östlich strömenden dagegen gerühmt werden. Bezieht sich dies etwa darauf, dafs nur in den im Osten neu erworbenen Landstrichen die brahmanische Hierarchie zur vollen Geltung kam, dagegen in den alten heimatlichen Sitzen im Westen nicht völlig durchzudringen vermochte? Vgl. die Angaben über

---

[1]) in der Note lies: °kârpâsânâṃ statt °sena.

die Bâhîka etc. im Epos. Der **Nordosten** gilt als die Gegend des Sieges Ait. Br. 8, 10.

Pag. 242 (3, 44) nicht: „should he continue to repeat (the Shastras of the third libation) with the same strength of voice with which he commenced the repetition, up to the end", sondern: „er möge beginnen (nur) mit solcher (Kraft der) Stimme, daſs er mit derselben immerfort noch steigen kann bis zum Ende hin".

Ibid. nicht: „it (die Sonne) makes itself produce two opposite effects (!)", sondern einfach: „sie dreht sich selbst um"; es ist resp. der Textlaut nicht dahin gehend, daſs die Sonne sei „making sunrise and sunset by means of its own contrarieties (!)", sondern die Vorstellung ist simpel die, daſs die Sonne eine lichte und eine dunkle Seite habe. Bei Tage ist die lichte Seite der Erde zugekehrt. Abends, wenn die Leute denken, die Sonne geht unter, dreht sie sich blos um, an das Ende des Tages (ihrer Tagesbahn) gelangt, dann ist Nacht unter ihr, Tag über ihr. Ebenso Morgens, wenn man denkt, sie gehe auf, dreht sie sich blos um, an das Ende der Nacht (ihrer Nachtbahn) gelangt, und macht Tag unter sich, Nacht über sich. So geht sie denn in der That nie unter[1]) noch auf.

Pag. 248 (3, 47). Wenn **Haug**, dem schol. folgend, **jâmi** direkt durch: laziness übersetzt, so ist dies eine Verwechselung von Ursache und Wirkung: jâmi ist Gleichförmigkeit, Wiederholung, Tautologie (s. Pet. W.), die zwar wohl aus Faulheit, Bequemlichkeit hervorgehen mag, aber doch eben nicht selbst geradezu als solche gelten kann.

---

[1]) Hiefür der, dem Ait. Br. sonst fremde, Ausdruck: nimrocati, s. Z. der d. M. G. 14, 757.

Pag. 250 (3, 48) gataçriyaḥ fehlt in der Uebersetzung. — Nicht: „he has it in his power to make the gods displeased (jealous) with the wealth of the sacrificer, for such one might think, I have enough“, sondern: „die Götter möchten seinen Reichthum nicht gern sehen, denkend: er meint genug für sich zu haben.“ îçvara nämlich wird in den Brâhmaṇa voranstehend im Nom. Singul. masc. gebraucht, ohne Rücksicht auf genus oder numerus des folgenden Subjects[1]), s. Çatap. 1, 1, 2, 22: te heta îçvaro gṛihâ yajamânasya ... tam ... anu pracyotos, 13, 8, 4, 11: îçvaro haitâ anagnicitaṃ saṃtaptos, 5, 1, 1, 9: tasyeçvaraḥ prajâ pâpîyasî bhavitos, vergl. das Petersb. Wört., welches zwei dieser Stellen bereits mittheilt, so dafs Haug zu seinem Schaden auf dasselbe nicht reflektirt hat.

Pag. 251 (3, 48) nicht: „as he (afterwards) saw a prince swim (in water)“, sondern: „als er dessen Wagenlenker sich (in die Schlacht?) hinabtauchen sah“. Auch im Folgenden: „therefore the royal prince swims (in the water)“ ist asya jedenfalls nur sehr versteckt ausgedrückt. Wie ferner rathagṛitsa, kundig des Wagens (s. Vs. 15, 15), zur Bedeutung: prince gelangen soll, bleibt unklar.

Pag. 252 (3, 49) nicht: „none“, sondern: „Keiner von ihnen“, und nicht: „nobody“, sondern: „Keiner von Euch“.

Pag. 260 (4, 3). atti (he eats), put here without any object, refers to paçavaḥ. Es steht ja aber enân unmittelbar dabei: atti[2]) cainân, denn enân ausschliefslich zum

---

[1]) Hie und da freilich erscheint das Wort auch dem folgenden Subjekt akkommodirt, oder es erscheint in der Form îçvarâ auch vor Masculinen, so: sa îçvarâ pâpîyân bhavitos Pañcav. 9, 10, 2., îçvarâ yajamâno 'pratishṭhâtos 16, 15, 9, s. oben p. 261. [2]) AB. lesen: 'ti, doch C. hat: 'tti.

folgenden: adhi ca tishṭhati zu ziehen, mit dem enklitischen enân somit einen neuen Satz zu beginnen, ist grammatisch nicht erlaubt.

Ibid. thus the Hotar makes (the spiritual body of) the sacrificer consist of all the metres. Der Text hat nur enam „ihn“, und dies bezieht sich nicht auf den sacrificer, sondern auf den shoḍaçin, wie durch die unmittelbar dabei stehenden Worte bezeugt wird. — Ganz dasselbe gilt von pag. 261 (4, 4), wo auch enam durch: the sacrificer übersetzt ist, während auf pag. 263 (4, 4 Schluſs) Haug selbst die richtige Erklärung gefunden hat.

Pag. 264 (4, 5) nicht: „even we (alone) are following out of the Dark one (night)“, sondern: „sogar des Nachts folgen wir (dir)“.

Pag. 265 (4, 6) andhas ist hier nicht: darkness, und: madyam andhas nicht: the enebriating darkness (symbolical name of the Soma juice), sondern die im Petersb. Wört. vorgeschlagene Zusammenstellung mit ἄνθος und die daselbst angeführten Stellen ergeben eine ganz andere Herleitung für diesen Namen des Somatrankes.

Pag. 271 (4, 8) apodihi ist das erste Mal ausgelassen.

Pag. 272 (4, 9) nicht: „they (the mules) do not conceive“, sondern: „sie gebären nicht“. — ibid. nicht: „with cows of a reddish colour“, sondern: „mit röthlichen Ochsen“ gobhir aruṇaiḥ.

Pag. 274 (4, 9) nicht: „the hymn“, sondern: „the jagatî-hymn“.

Pag. 274 (4, 10) daſs Vasishṭha den Vers Ṛik 7, 32, 26 höchst wahrscheinlich für das Atirâtra-feast gedichtet habe, möchte aus dem Wortlaut desselben denn doch in der That schwer zu entnehmen sein.

Pag. 276 (4, 10) mṛicayasya (janmanaḥ) ist nicht: „(what is born) and moves“, sondern: „and dies“ und marcayati[1]) nicht: „moves“, sondern: „dies“ oder: „kills“. Vgl. z. B. kshureṇa marcayatâ Âçv. g. 1, 17 (Ath. 8, 2, 17).

Pag. 279 (4, 12) nicht: „if they do not commence (the Sattra) on this day, the metres have no (proper) beginning and the (worship of the) deities is not commenced“, sondern: „denn das Metrum und die Gottheit, welche man an diesem (ersten) Tage nicht (zu ehren) beginnt, sind (für die Folge) von dem Beginn ausgeschlossen (d. i. kommen gar nicht wieder dazu, geehrt zu werden)“.

Pag. 280 (4, 12) nicht: „the Ukthya (performance of the Jyotishṭoma) takes place (on that day)“, sondern: „(the performance of this day) is (to be) an Ukthya (dies ist Prädicat, nicht Subject). — Die folgende Angabe über Agnishṭoma hat Haug richtig so aufgefaſst.

Pag. 283 (4, 13) parastât ist nicht: „one after the other“, sondern: aufwärts, und: avastât abwärts ist durch „by inverting the order of the ceremonies“ allerdings seinem Sinne nach umschrieben, aber nicht seinem Wortlaute nach übersetzt. Ebenso pag. 284 (4, 14).

Pag. 288 (4, 17) nicht: „all the (five) Abhiplava Shalahas are comprised in it“, sondern: „alle (5) Shaḷaha sind (als) Abhiplava (zu feiern)“, wie im Folgenden richtig: „all (five) Abhiplava (hiefür freilich sollte Shaḷaha stehen!) per-

[1]) von dieser Wurzel kommt zend. mahrka, ved. marka, z. B. in dem Compos. çaṇḍâmarkau, das von Goldstücker im Dict. irrig in çaṇḍa-amarkau getheilt wird (ähnlich wie: aparopita ibid. aus falscher Trennung von câpa-ropita entstanden ist). Für die Richtigkeit der Trennung in çaṇḍâ-markau ist „evidence“ genug vorhanden, s. upayâmagṛihîto 'si markâya tvâ Vs. 7, 16 (17, 18) und Ts. 6, 4, 10, 1. 2 çaṇḍâ-márkau (Padapâṭha).

formed with the Prishṭhas". Und: âkshyanty anyâny ahâni ist nicht: „the order of the days is different", oder: „the performance of the ceremonies of the several days (of the Abhiplava) being different" (wobei âkshyanti ganz übergangen ist!), sondern: „die anderen (übrigen) Tage sind (verschieden, resp.) solche, die zum Ziele zu führen versprechen", s. Petersb. Wörtb. unter âkshyant. Auch die Variante des Çatap. Br. (12, 2, 3. 1. 3) ârkshy° (√arj) bietet wesentlich denselben Sinn.

Pag. 290 (4, 19). Zu „the root spṛiṇ, a modification of prî to love" ist zu bemerken: 1) eine √ spṛiṇ existirt nicht, nur eine √ spar, Classe 5, und 2) diese √ spar hat mit prî gar nichts zu thun, die Grundbedeutung ist vielmehr (s. auch Benfey im Sâma-Gl.) kämpfen, streiten (vergl. lat. spernere), dann erstreiten, gewinnen, retten, befreien, schützen, und schliefslich etwa: to please (vgl. die Bedeutungen von ji).

Pag. 292 (4, 19) nicht: „as the sacrificial animal", sondern: „as an addition to the s. animal": upâlambhyam hat Haug ganz ausgelassen; die richtige Uebersetzung s. auf pag. 299 (4, 22), wozu die not. 24 auf pag. 298 gehört.

Pag. 300 (4, 23) nicht: „thence he was produced: thus he was reproduced through himself in offspring and cattle", sondern: „darum gedieh er selbst, und hatte reichen Segen an Familie und Vieh": âtmanâ gehört zu bhavati, nicht zum Folgenden.

Pag. 301 (4, 24) nicht: „after having during (these) twelve days been born anew and shaken off (all guilt) from his body", sondern: „nachdem er dann zwölf Tage lang Soma geprefst und den Körper durchgeschüttelt (alles Unreine abgeschüttelt?) hat". Der Text hat nicht: prasûto,

sondern auch bei Haug (p. 102): prasûto und dies PPP. mufs deponentialisch aufzufassen sein. Die 12 sutyâ-Tage bilden nebst den 12 dîkshâs und 12 upasad den shaṭtrinçadaha, von welchem der Text sofort spricht.

Pag. 309 (4, 27) nicht: „what is (to be understood by the words) posha (fodder) and ûsha (herbs of pasturage)?“ sondern: „salzige Erde ist Nahrung (nährend)“. ûsha hat mit herbs of pasturage nichts zu thun, s. Petersb. Wörterb. s. v.

Pag. 310 (4, 29) nicht: „the future of kṛi to make“, sondern blos: „das Futurum“, wie Haug selbst auf p. 325 (5, 4) und 344 (5, 16) ganz richtig übersetzt hat. Auch die entsprechenden Formen: kurvat in 4, 31. 5, 6, 18 und: kṛitam in 5, 1. 12. 20. hat er selbst ganz richtig mit: the present tense und: the past tense übersetzt. Warum also nicht auch hier schon so? — Das Çâṅkh. Br. (22, 1—3) hat übrigens nicht kṛitam, sondern: cakṛivat, begnügt sich resp. nicht wie unser Text hier mit der blofsen Anführung dieser termini technici, sondern erklärt dieselben auch: karishyat prathame pade sad evaṃ („eine im ersten pâda sich befindende Futur-Form“), yad vai bhavishyat tat karishyat 22, 1., kurvan madhyame pade sad evam („eine im mittleren pâda sich befindende Präsens-Form“), yad vai pratyaksham aspṛishṭam (= anatîtam schol.) tat kurvat 22, 2., cakṛivad uttame pade sad evaṃ („eine im letzten pâda befindliche Perfect-Form“), yad vai bhûtânuvâdi tac cakṛivat 22, 3. Und zwar sind: bhavishyat und: bhûta hier offenbar noch rein zeitlich zu verstehen (wie sie nebst bhavat in den Brâhmaṇa oft genug neben einander vorkommen), ohne den ihnen später in der Grammatik zukommenden Nebensinn zu haben. Die Verwendung der

√kar [1]) zur Bezeichnung der Tempora dagegen beruht hier bereits auf dem Grunde einer beginnenden grammatischen Terminologie, vergl. die Namen carkarîta, kârita, kṛit bei Yâska etc., s. diese Stud. 4, 75. 76. Hieher gehört aus dem Ait. Brâhm. noch bahu=Plural 5, 2. 15 (6, 12 bahûṇi), und pragrâham 6, 32 (vgl. pragṛihya), padâvagrâham (6, 33, vgl. avagraha).

Pag. 315 (4, 31) nicht: „it contains the form vṛidhan", sondern: „es enthält eine Form der √ vṛidh". vṛidhanvant (vergl. Çatap. 13, 4, 1, 15 [wo neben pathanvant], Kâty. 19, 6, 4) ist eine in der That interessante Form zur Bezeichnung dieser Bedeutung.

Pag. 318 (5, 1) und pag. 338 (5, 12) ratavat ist nicht: „cohabitation", sondern: „eine Form der √ram enthaltend", vgl. pag. 358 (5, 20). Das Çâñkh. Brâhm. 22, 3 hat übrigens: rathavat (und verwendet es als Erklärung z. B. für das rathîr iva von 8, 64, 1). Sollte ratavat etwa daraus entstellt sein? Das Aitar. Brâhm. enthält wenigstens in 5, 1 ff. 12 ff. 20 ff. keinen Beleg für rata, dagegen sind mehrere der betreffenden Verse das Wort ratha enthaltend. (Auf pag. 354 ist cohabitation die Uebersetzung von: mithunam, nicht von: rata.)

Ibid. „antavat, what has the form of anta (end)" ist zu speciell. Es handelt sich hier eben nicht blos um Wörter, die in ihrer Form die Laute: at, ant, anta in sich enthalten, oder darauf ausgehen, sondern auch um solche, deren Bedeutung mit der des Wortes anta in irgend welchen Bezug gebracht werden kann. So wird dhishaṇâ (5, 2 pag. 321,

---

[1]) Es erinnert dies an die gleiche Verwendung der dieselbe Bedeutung habenden √ pâal in der hebr. Grammatik.



wo Haug's Bemerkung: „but the t is wanting" seine irrige Auffassung bezeugt), der Soma-becher, als anta (wohl als zum Siege stärkend?) bezeichnet: — ebenso khâda, fressend 5, 12 p. 339, wo Haug ganz irrig: âdo being taken as an equivalent to anta! — desgl. jitam, Sieg 5, 12 pag. 339, wo Haug: this appears to be an error, the form ant is to be sought in marutvatâ!, während er pag. 355 (5, 21) dasselbe Wort ganz richtig auffaſst, wie er dies denn in der That auch bei svâhâkâra (5, 20 p. 354), bei svar, Himmel (ibid.), bei der √kshi 5, 21 (pag. 355, wo freilich der Text selbst es direkt erklärt), sowie bei dem Plural als letztem der drei Numeri (5, 2. 15. pag. 321. 344) und bei gatam, gone und sthitam, standing (5, 13. 20. p. 340. 354) thut. Um so auffälliger freilich der Irrthum in den früheren Stellen.

Pag. 318 (5, 1) nicht: „when the Asuras were becoming deformed (!), the Devas entered heaven", sondern: „(selbst) gedeihend gingen sie ein (zum Himmel)", bhavanta âyan. Haug muſs bhavantaḥ als eine Art Parenthese gefaſst und aus dem Vorhergehenden virûpâḥ dazu ergänzt haben: es ist dies aber grammatisch unmöglich, müſste: virûpeshu bhavatsu heiſsen!

Pag. 319 (5, 1) nicht: „which contain the term nṛitâ i. e. consonance (8, 57, 7) and traya i. e. three", sondern: „mit ninṛitta (Alliteration) und mit dem Worte tri versehen". Daſs in 8, 57, 7 das Wort nṛituḥ vorkommt, hat hiebei gar nichts zu sagen. Auch von: consonance in the ending vowels, resp. von: recurrence of the same vowel at the end ist hier nicht die Rede, sondern das Wort: ninṛitta („die Wiederholung von Silben, mit verschiedenen Vocalen" nach Sây.) bezieht sich auf das sieben-

malige Vorkommen der Silben tam, ta, tu, ti, tî in Ṛik 8, 57, 7, auf das fünfmalige na in 8, 57, 8 und auf den Eingang tuotâsas tuâ in 8, 57, 9, ebenso bei 1, 40, 5. 6 auf das dreizehnmalige va, vâ, vi, ve, vo. Wenn mehr als eine Silbe wiederholt wird, so ist dies nicht mehr blos: punarniṇritta, sondern zugleich auch: punar-âvṛitta, so in 6, 70, 4 ghṛitena dyâvâpṛithivî abhîvṛite ghṛitaçriyâ ghṛitapṛicâ ghṛitâvṛidhâ.

Pag. 320 (5, 2) zwischen: praise und: Indra's fehlt: on the third day.

Pag. 325 (5, 4) vaimadaṃ viriphitaṃ viriphitasya 'rsheḥ ist nicht: is by the Ṛishi Vimada, whose name is contained in an alliteration in it (in: vi vo made), and has alliterations, consonances and assonances, sondern: es gehört dem Vimada, dem durch (Wohl-) Klang ausgezeichneten ṛishi, und ist (selbst auch) durch (Wohl-) Klang ausgezeichnet. viriphita ist wohl mit viribhita = viribdha Pâṇ. 7, 2, 18 (schol.) identisch, s. Westergaard, Radices und Benfey Sâmaglossar unter rebh.

Pag. 331 (5, 6). Haug's Erklärung des Wortes: vâma, als Charakteristikum des vierten Tages, resp. des Viehes, durch: links, weil „the animals are the left part in creation, opposed to men and gods who represent the right" leidet zunächst an dem Uebelstand, dafs diese letztere Vorstellung unseres Wissens dem Veda völlig unbekannt ist, sodann aber daran, dafs in den Versen Ṛik 6, 71, 4—6, für welche das Brâhmaṇa 5, 8 dieses Charakteristikum vâmam angiebt, die Bedeutung left, die Haug demselben allerdings auch dort (pag. 334), zuweist, auch entfernt nicht in Frage kommt, vielmehr nur die Bedeutung „lovely, beautiful" zu brauchen ist, die Sây. somit hier wie zum Ṛik

selbst (Müller 3, 885—86) ganz mit Recht dafür statuirt hat.

Pag. 333 (5, 7) nicht: „all that he created as extending beyond the frontiers, turned cords (simâ): thence comes the word sîman, from sima, a cord", sondern: „weil er sie (die çakvarî-Verse) über die Gränze (sîman) hin ausstreckte, dadurch wurden sie zu simâs (Bändern). Daher kommt ihr Name: simâs".

Pag. 335 (5, 9) ṛiknavahî nicht: „sinking under her load", sondern: „wunde Schultern habend", s. Petersb. Wörterb.

Pag. 336 nicht: „should be preceded by a Ṛik-verse", sondern: „should follow only after real Ṛik-verses" (ṛigmebhya evâ 'dhi preshitavyam).

Pag. 338 (5, 12) nicht: „the Paruchepa hymns comprising 7 padas", sondern: „hymns by Paruchepa, verses comprising 7 padas", yat pâruchepam, yat saptapadam.

Pag. 341 (5, 14) nicht: „what portion is left to me", sondern: „what p. have you left for me": abhâkta ist nicht 3. pers. Singul. irgend einer Passiv-Form (es giebt nichts derartiges) sondern 2. pers. Plur. aor. Parasm. — Und ferner nicht: „they have divided the property including my share among themselves", sondern: „dich allein, o Vater, haben sie mir zugetheilt (abhâkshus)".

Pag. 342 (5, 14) nicht: „I have left it here", sondern, wie es Haug selbst pag. 220 (3, 24) ganz richtig übersetzt hat [1]), „mine is what was left on the place", mama vai vâstuham. Aus dieser letzteren Stelle hätte Haug zu-

[1]) wieder anders auf pag. 175 (3, 11): vâstuham eva tat, the place being destroyed, statt: „es ist auf dem Platze gelassen".

gleich entnehmen können, was er nach Sây. nur als Ansicht einer andern çâkhâ berichtet, dafs es sich auch hier (wie dort) wirklich um Rudra handelt.

Pag. 343 (5, 15) nicht: „accompaniments (of the others)", sondern: „die zusammen (nicht ohne einander) gehenden (sahacarâṇi)". Und nicht: „if the Hotar foregoes only one of them (these additional Shastras) the sacrificer will lose something", sondern: „welches er von ihnen ausschliefst, das (dessen Kraft) entzieht er dem Opfernden". — Ferner nicht: „he made the womb set forth the child", sondern: „he made the womb wide open" (: im folgenden Verse ist gerade das bezügliche: urau ausgelassen „urau çarman in thy large shelter").

Ibid. nicht: „if he has done all required for making the sacrificer walk then he walks", sondern: „drum geht alles dies, was zum Gehen gemacht ist, was es auch sein mag".

Pag. 346 (5, 16) nicht: „the hymns representing cohabitation are now repeated; they are in the Trishṭubh and Jagatî metres. Because cattle is represented by cohabitation", sondern: „gepaarte (mithunâni) Hymnen werden recitirt, solche in trishṭubh und solche in jagatî, denn das Vieh ist paarweise". Ebenso [1]) p. 349 (5, 17). 351 (5, 18). 354 (5, 20). Dagegen pag. 355 (5, 21) richtig: „there are five other pair-hymns enumerated"; ebenso p. 297 (4, 21): „hymns in the Trishṭubh and Jagatî metre are mixed to represent a pair: for cattle are a pair".

Pag. 374 (5, 20) kshetivat ist nicht: „(having) ksheti i. e.

---

[1]) Aehnlich auch pag. 358 (5, 22). 359 (5, 28): „the cohabitation" statt: „a pair."

residence", oder wie pag. 355 (5, 21): „which contains the word kshi", resp. pag. 356: „it contains the term kshi to reside", sondern: „die Wurzel kshi (resp. eine Form, Ableitung derselben) enthaltend".

Pag. 357 (5, 22) nicht: for „we shall not bespeak the (goddess of) fortune", because a happy thing is not to be spoken to, sondern: „damit wir nicht etwa das Glück tadeln", denn Einen, der im Glücke ist, läſst sich's schwer tadeln (weil er dafür strafen kann). Sâyaṇa ist ganz im Rechte, wenn er √ vad + ava als „tadeln" erklärt (s. auch Petersb. Wört. unter: duravavadam) und Haug's Heranziehung der „very common superstition spread in Europe" ist hier schon darum, weil es sich eben um Indien, nicht um Europa handelt, nicht am Platze.

Ibid. svadhṛiti nicht: „a hold for all that is yours", sondern: „ein eigener Halt"; auch ist: „agne vâṭ" nicht: „may Agni carry it up," sondern: „o Agni! carry it!"

Pag. 358 (5, 22) nicht: „he who produced besides us this ground (our) mother, he, the preserver who feeds (us), may preserve in us wealth", sondern: „das saugende Kalb (der Mutter) zugesellend, selbst (gleichsam) ein an der Mutter saugendes Saugkalb, trage er (agni) in uns den Reichthum": s. Vs. 8, 51. Petersb. W. unter dharuṇa.

Pag. 359 (5, 23) nicht: „the sacrificial name of the deities of the Chaturhotṛis was concealed", sondern: „die caturhotar- (Sprüche) nämlich sind (enthalten) jene opferwürdige, geheime Nomenklatur der Götter". — Im Verlauf der Seite ist: iti ha smâ "ha ausgelassen.

Pag. 360 (5, 24). Die Worte: na naktaṃ vâcaṃ visṛijeran sind ausgelassen. — Zu samayâ vishitah sûryaḥ syâd when the sun has half set, wäre eine Erklärung dieses

eigenthümlichen Ausdruckes wohl am Orte gewesen. Vgl. dazu z. B. Ts. 6, 6, 11, 6. Anup. 3, 12. schol. zu Taitt. Âr. 5, 6, 6 (und den Gegensatz samayâ 'dhyushita, s. schol. zu Kâty. 4, 15, 1. oben 2, 295), insbesondere aber Lâṭy. 3, 1, 12, wo die drei Stufen: avasarpati (âditye), vishite, astamite, und wo der schol. das Wort durch: vigate site çukle varṇe erklärt (vergl. astamite vîte lohitimni Gobhila 2, 8, 1). Dies ist aber wohl irrig, vishita vielmehr entweder von √ si: binden oder von √ sâ: lösen, entlassen herzuleiten, was für die Bedeutung von samayâ vishita: in der Mitte (= halb) abgebunden, oder: in der Mitte abgelöst auf dasselbe hinauskömmt.

Pag. 362 (5, 25) anudravati ist nicht: „the hotar now reads", sondern: „er recitirt rasch (läuft weg über)". — anilayâ nicht: „the houseless", sondern: „ruhelos". Dafs hier nicht an nilaya; Haus zu denken, zeigen die folgenden Worte: na hy esha kadâ canelayati, die Haug freilich kurioser Weise mit: „who never lives in a house" übersetzt, während sie: „denn er ruht nimmer" bedeuten, s. Petersb. W. unter: √ il. Endlich ist auch abhrâtṛivyâ nicht: nor is liable to destruction, sondern: ohne Feind.

Ibid. Die Erklärung von: brahmodyam durch: that is, what Brahmans ought to repeat (!) ist völlig verfehlt: es bedeutet vielmehr eine Besprechung über das brahman (vgl. die gleichbedeutenden Wörter: brahmavadyam, brahmavâdyam), hier z. B. darüber: ob agni, vâyu, oder sûrya der Hausherr der Götter sei, wobei sich der Text für den Letzteren entscheidet.

Pag. 364 (5, 26) nicht: „what in it (the offering of which the Agnihotram consists) is of the cow (such as milk) belongs to Rudra", sondern: „so lange (die Milch

des agnihotram) noch in der Kuh ist, gehört sie dem Rudra (als dem Herrn der Thiere)": vergl. Kâty. 25, 2, 8. Çat. 11, 5, 3, 6. Und für vishyandamânam (so freilich auch Kâtyây. und AB): what is dripping down, ist die Lesart von C: vishpandamânam, was sich ausbreitet, ausdehnt, wohl vorzuziehen. — Wenn es in der Note heifst: the cow herself is called agnihotrî, so wäre hier wohl im Texte statt: the cow of an Agnihotrî vielmehr die Form: agnihotrin sehr am Orte gewesen, damit Niemand auch nur auf den Gedanken kommen kann, beide Wörter seien wirklich gleichlautend, wie dies doch so faktisch den Anschein hat.

Pag. 305 (5, 26) yasmât ist nicht: why? sondern gehört zu bhîshâ: aus Furcht wovor, entspricht resp. dem folgenden: tatas. — Ferner nicht: „if she cries out of hunger to indicate to the sacrificer what she is in need of", sondern: „sie brüllt nämlich, (voraus)sehend, (dafs) Hunger dem Opfernden (droht)", $\sqrt{}$ khyâ mit prati heifst eben nicht: sagen, sondern: sehen, s. Petersb. Wörtb. — tad abhimṛiçya ist nicht: stroke her, sondern: touch it.

Pag. 366 (5, 28) nicht: „for men, if being fast asleep without shelter, as it were, are offered as gifts to the gods," und nicht: „the gods, after having understood the intention (of men that the gods should serve them) make efforts (to do it), saying: „I will do it, I will go", sondern: „die Menschen, die den Göttern als Gabe dargeboten werden (Subject), liegen hingegossen, ganz behaglich (d. i. ergeben sich ruhig und gern in ihr Loos)" — der Text hat: nyokasaḥ, nicht: nirokasaḥ, s. dazu Pet. Wört. —, und: „die Götter (dagegen, die den Menschen als Gabe geboten werden) fliegen fort, als ob sie es nicht wüfs-

ten: „dann (ein ander Mal) will ich es thun, dann (ein ander Mal) will ich kommen", so sprechend (: es ist ete 'vividânâ zu lesen).

Pag. 368. 369 (5, 29. 30). Es könnte auffällig erscheinen, dafs Haug, der doch sonst jede Gelegenheit benutzt, um die Riten des Avesta mit denen des Veda zu vergleichen, hier nicht auf den schon von Windischmann, die persische Anahita (p. 34. 35) berührten Umstand hingewiesen hat, dafs im Abân Yesht §. 91. 94. die Zeit vom (ersten) Steigen der Sonne bis zum Sonnenaufgang haca hû-vakshâṭ â hû frâshmô-dâtôit, das Tagesgrauen also, als die wahre Opferzeit, das Opfer nach Sonnenaufgang (paçca hû frâshmô-dâitîm) dagegen als die irrige Opferzeit der Daêvayaçna bezeichnet wird. Letzteres nun ist gerade der vom Ait. Brâhm. empfohlene Modus, während das Çâñkh. Brâhm. 2, 9, s. diese Stud. 2, 293—95, das Opfer vor Sonnenaufgang empfiehlt. Jene Unterlassung erklärt sich nun aber einfach daraus, dafs Haug unter hû-frâshmôdâiti eben gar nicht den Sonnenaufgang, sondern den Sonnenuntergang versteht, so dafs für ihn somit jede Veranlassung zur Heranziehung des Avesta hier fehlte. Vgl. hiegegen aber Spiegel in der Z. der D. M. G. 17, 53—58, dessen eigener Erklärung des Wortes durch: Mitternacht oder: Tagesanbruch wir die von ihm selbst ja auch als „wörtlicher" bezeichnete Windischmann'sche „Vorwärtsgehen oder Aufgehen der Sonne" vorziehen [1]), da ja Mitternacht, resp. Tagesanbruch vielmehr

[1]) Der Unterschied ist sehr wesentlich. Nach Spiegel dauert die wahre Opferzeit von Sonnenaufgang den ganzen Tag, resp. die Nacht hindurch bis Mitternacht, mit Ausschlufs also der Zeit des Frühmorgens von Tagesanbruch bis zum Sonnenaufgang: nach Windischmann ist gerade dies die einzig wahre Opferzeit.



durch das der hû frâshmô-dâiti vorhergehende: hûvaksha ausgedrückt ist.

Pag. 371 (5, 30) nicht: „the man, who thinking, it is enough of the Agnihotram, does not sacrifice to this deity (!)“ und nicht: „therefore he who thinks it is enough of the Agnihotram, may nevertheless bring sacrifices (!)“ sondern: „wer, zum Agnihotram im Stande seiend, es nicht opfert“, und: „darum, wer zum Agnihotram im Stande ist, opfere es“. Haug's Mifsverständnifs der so häufigen Verbindung von alam mit dem Dativ (er übersetzt, als ob der Instrumentalis da stünde) ist ein sehr schweres.

Ibid. Die Uebersetzung läſst das sehr wesentliche uditahominam vor Aikâdaçâksham aus.

Pag. 371 (5, 31) nicht: „(he who brings the Agnihotram before sunrise) is like such an one who throws food before a man or an elephant who do not stretch forth their hands (not caring for it)“, sondern: „wie wenn man einem Mann oder Elephant, der nicht fortgeht, in die Hand (die Rüsselspitze) etwas hineinlegt, ebenso ist dies (d. h. es ist unnütz, zwecklos)“. aprayate ist Dativ des Part. Präs. der $\sqrt{}$ i + pra, und hastă, für haste, ist Loc. Sing., nicht Accus. Dual, wie Haug das Wort gefaſst haben muſs, ohne zu bedenken, daſs duales e pragṛihya wäre, und hasta überdies nicht Neutrum ist. Die richtige Erklärung hätte Haug u. A. auch aus dem von mir (diese Stud. 2, 293) aus dem Çâṅkh. Brâhm. Mitgetheilten entnehmen können, wenn ihm letzteres Werk in Cowell's Abschrift (s. preface pag. IX) etwa noch nicht selbst zur Hand war. Das dortige pravasate entspricht dem hiesigen prayate, das dortige saṃnihitâya dem obigen aprayate. Die ganze Situation ist dort freilich gerade umgekehrt, da

das Çâṅkh. Br. das agnihotram eben vor, während unser Text hier nach, Sonnenaufgang geopfert haben will.

Pag. 374 (5, 32) anudrutya ist nicht blos: reciting, sondern: quickly reciting.

Ibid. (5, 33). Die Worte: iyaṃ vai vâg ado manas, „die Erde ist die vâc, die Luft das manas" (Beides die Pfade für das Opfer, resp. den Wind) sind ausgelassen.

Pag. 376 (5, 34) prâcârîn me, nicht: „he has walked for me"[1]), sondern: „er hat für mich (heiliges Werk) verrichtet". Diese prägnante Bedeutung der √ car mit pra ist eine in den Brâhmaṇa so häufige (s. Petersb. Wörtb.), dafs es billig befremdet, wie Haug hier hat rein etymologisch übersetzen können.

Ibid. im Text steht nicht: „haratâ which is to be taken in the sense of a future", sondern: „haratai (haratâ iti)".

Pag. 377 (5, 35) not. nicht: „ye who are created by Savitar, the god to whose honour praises are chanted", sondern: „lobsinget, mit Erlaubnifs des göttlichen Savitar". stuta ist nämlich 2 p. plur. Imp., nicht mit devena komponirt, wie Haug irrig annimmt! — Statt tanû pât sâmnaḥ Âçv. çr. 5, 2 (ebenso die hiesigen drei Manuskripte) liest Çâṅkh. 8, 6, 6 tanûpâḥ s., ebenso Kauç. 108.

Pag. 380 (6, 1) nicht: „they did not succeed in destroying the consequences of guilt", sondern einfach: sie konnten den pâpman (das personificirte Unheil, Mifslingen) nicht abwehren.

Pag. 383 (6, 3) tryahe, three days hence ist nicht: „on the fifth", sondern: „on the fourth".

---

[1]) Der Brahman übt ja gerade sein Amt meist sitzend!

Pag. 383. Die Worte: brâhmaṇa Gautama bruvâṇa bedeuten nicht: „Brâhmana! son of Gotama! (come) thou who art called (!)“, sondern: „du, der du dich Gautama nennst“, vgl. Shaḍv. 1, 1: sa yat tad Gotamo vâ bruvâṇaç (Gotamo 'ham iti svayaṃ vadan) cacâra Gotamarûpeṇa vâ tad etad âha Gautameti. Diese Construction des Âtmanepadams der √brû mit dem Nominativ dessen, als was man sich nennt, ist ebenso wie die gleiche der √man, eine dem Brâhmaṇa-Styl eigenthümliche Ausdrucksweise, vergl. z. B. kathaṃ nu no brahmishṭho bruvîta Çat. 14, 6, 1. 3, tasmâd ye ca parâñco Gotamâd ye câ 'rvâñcas ta ubhaye Gotamarishayo bruvate Pañcav. 13, 12, 8, asya samâno bruvâṇaḥ Çat. 1, 6, 1, 8.

Pag. 386 (6, 3) neshṭur upastha âsînah ist nicht: „sitting near the Neshṭar“, sondern: „auf dem Schoofs des N. sitzend“, vgl. ágnîn (Vocativ) néshṭur upásthaṃ ā́sîda Ts. 6, 5, 8. 5. Çat. 4, 4, 2, 17. Kâty. 10, 6, 20, uttarato neshṭâram upopaviçyopasthe vâ Çâñkh. 8, 5, 3. 4.

Pag. 386 (6, 4) pratibudhya nicht: „they awoke“, sondern: „they became aware of it.“

Pag. 388 (6, 5) nicht: „they have at this (the midday libation) not that position“, sondern: „sie stehen dem nicht (d. i. sie gestatten es nicht, dafs)“. Statt: tâni tasmai na tatsthânâni nämlich, wie Haug liest, ist mit A. tasthânâni (Part. Perf. Âtm.) zu lesen: und zu dieser dem Brâhmaṇa-Styl eigenthümlichen Wendung vgl. z. B. sarvaṃ vâ idam indrâya tasthânam âsa Çatap. 3, 9, 4, 14. 15., atasthâno vâ esha tasmai yad enaṃ çavadahyâyâ iva juhuyur yajnâya vâ esha âhutibhyas tasthânaḥ 12, 5, 1, 1—3. 2, 2., und Devarâtâya tasthire Ait. Br. 7, 18 (p. 470).

Ibid. tayaiva vibhaktyâ ist nicht blos: likewise, sondern: auf Grund derselben Vertheilung.

Pag. 390 (6, 7) nicht: „the fixed ones he does not fling away“, sondern: „die festen, unerschütterlichen“. parâṇude ist Dativ (Infinitiv), nicht Verbum finitum.

Ibid. ferner, nicht: „(the dual is used) for this day belongs to the two who have the voice“, sondern: „dies (Wort: sarasvatîvatos) besagt so viel als vâgvatos“. Haug muſs an: etad ahas gedacht haben, in der That liest er (Text pag. 146): etad âha; indrâ°, der Text aber hat: vâgvator iti haitad âhendrâ°.

Ibid. ferner, nicht: „I choose the tone of Indrâgnî“, sondern: „ich erwähle den Schutz von Indr.“, es ist resp.: indrâgnyor avo zu theilen, nicht, wie Haug liest (p. 146) und demgemäſs übersetzt: indrâgnyo ravo.

Pag. 391 (6, 8) nicht: „the hotar shall not recite one or two additional verses (atiçansanam) for the stoma“, sondern: „(beim prâtaḥsavana recitire er die yâjyâ-Verse ohne aufzuathmen, und zwar nur) einen oder zwei; jedenfalls nicht mehr als der stoma enthält“. Auf pag. 416 (6, 28) hat Haug dieselben Worte: na stomam atiçanset richtig übersetzt: he ought not to overpraise the stoma: warum also nicht auch hier? Wenn er freilich daselbst die vorhergehenden Worte: ekâṃ dve mit: by (more than) one or two verses wiedergiebt, so ist auch dies dort ebenfalls unrichtig.

Pag. 391 (6, 8) abhiheshate pipâsate ist nicht: „who asks for food and drink“, sondern: „einem (um Hülfe) Rufenden, Durstigen“.

Pag. 393 (6, 9) nicht: „he makes the sacrificer bring forth the embryo of his (spiritual body) begotten in

the sacrifice, which is the womb of the gods", sondern: „er erzeugt hierdurch den Opferer, als einen Embryo (garbham bhûtam), aus dem Opfer, dem Götterschoofse".

Pag. 394 (6, 9) arhanti ist nicht: „do wish", sondern: „are able".

Pag. 395 (6, 10) svayaṃsamṛiddhâ (so, als Compositum, zu lesen) ist nicht: „complete", sondern: „clear by itself" (als Indra gehörig).

Ibid. nicht: „though there are different deities mentioned (in them) the sacrificer does not satisfy other deities (alone)", sondern: „weil sie (aufser an Indra zugleich noch) an verschiedene Götter gerichtet sind, dadurch erfreut er (auch) die anderen Götter". Haug's Lesart (p. 149): te nânyâ devatâḥ prîṇâti (für tenâ 'nyâ), nach der er übersetzt hat, ist grammatisch ganz unverständlich. — Auf p. 398 (6, 12) sind dieselben Worte ganz richtig übersetzt (weil ihn da sein Textdruck pag. 150 nicht irre leitete, sondern richtig: tenânyâḥ liest!).

Pag. 396 (6, 11) unter den: eke, some des Textes ist nicht: „the Hotar, Maitrâvaruṇa and Brâhmaṇachaṅsi" zu verstehen (!), sondern eine andere Schule.

Ibid. nicht: „verses containing the words abhi tṛid", sondern: „mit einer Form der $\sqrt{}$ tard + abhi versehene Verse", abhitṛiṇṇavatîbhiḥ.

Pag. 398 (6, 12) nicht: „they are the conquerors of the jagat i. e. world; therefore the Jagatî metre is required for the evening libation", sondern: „sie sind hauptsächlich im jagat (d. i. im jagatî-Metrum) abgefafst, denn das dritte savanam gehört der jagatî". prâsâha entspricht hier dem prâya, le metre dominant (Regnier) des Ṛik-prât. und Çâñkh. 7, 26, 7.

Pag. 399 (6, 13) nicht: „they call the performance of those (Hotṛis) who have no Shastra (to repeat) Hotrâ (also), on account of their reciting their (respective) verses along with (the other Hotṛi-priests, who repeat proper Shatras). In this way they are equal", sondern: „weil man sie zusammenfassend (sampragîrya oder: übereinstimmend?) mit dem Namen hotrâ benennt, dadurch sind sie gleich".

Pag. 400 (6, 14) nicht: „you are quite ignorant of it (!)", sondern gerade umgekehrt: „ihr habt es gewufst", yûyam asyâ 'vedishṭa.

Pag. 401 (6, 14) zweimal fehlt der zweite Theil der Frage: nâñ „oder nicht". — pravaraḥ ist nicht: „preference (to the other priests)", sondern: „Wahl zu seinem Amt", Berufung dazu, resp. der dabei verwendete Spruch, vergl. Lâṭy. 1, 12, 19 pravarâs tu nivartante (agniḥ prastotâ'ham mânusha ity âdayaḥ, schol.).

Pag. 402 (6, 14) das wichtige: „enayoḥ" fehlt beide Male.

Pag. 403 (6, 15). Die Beziehung, welche Haug zwischen panâyya, panayâyya und dem „drinking of the soma juice" sucht, resp. die damit wohl bezweckte Herleitung beider Wörter von √pâ, trinken, pâna, Trunk ist vollständig verfehlt und grundlos, s. Petersb. W. unter √pan.

Pag. 404 (6, 15) then Indra stepped through these (three worlds), aber mit: sa ist nicht: „Indra", sondern: „Vishṇu" gemeint.

Ibid. not. nicht: „ye both strode thrice through his thousand", sondern: „ihr habt dies Tausend (dies Unendliche) in drei Theile getheilt", vgl. Çatap. 3, 3, 1, 13.

Pag. 405 (6, 16) nicht: „that which then has under-

gone the change becomes the prajâtam (the proper form)“, sondern: „dies ist dann (bereits) umgewandelt und (sogar schon) geboren“ (daher kein nârâçaṇsa-Spruch mehr am Orte). Haug hat den Sinn völlig verfehlt, wie auch der Schlufs seiner Note zeigt.

Pag. 406 (6, 17) nicht: „for Indra walks in the sacrifice on the first as well as on the following day, just as one who has occupied a house“, sondern: „denn Indra kommt gern: wohin er am ersten (Tage) geht, dahin eben geht er auch am folgenden“. Der Text (auch bei Haug pag. 153) hat: okaḥsârî vâ indraḥ, nicht: okaḥsârîvendraḥ. Auch auf p. 414 (6, 22) sind die Worte: okaḥsârî haishâm indro yajnam bhavatî3m (die pluti als bekräftigend?) nicht mit: „Indra is the occupant of their (of the sacrificer's) house; he is at their sacrifice“ zu übersetzen, sondern: „Indra kommt wahrlich gern zu ihrem Opfer“.

Pag. 407 (6, 18). Die Worte: he went at once after them (samapatat) and taught them his disciples (!) sind nicht: „the meaning of the expression samapatat“, sondern ein reiner Zusatz aus dem schol. Dies Wort bedeutet nur: „er eilte schnell auf sie hin (sie sich anzueignen)“.

Ebenso nicht: „I will counteract these Sampâtas by the publication of other hymns which are like them“, sondern: „welche Hymnen wohl soll ich nun als ihnen-gleiche sampâta schaffen“ [1])?

[1]) Die Legende des Ait. Brâhm. ist übrigens für die Geschichte des Ṛik-Textes von Bedeutung. Die von Viçvâmitra in zweiter Linie geschaffenen sampâta-Hymnen stehen in der That sämmtlich in dessen maṇḍala, obschon in abweichender Ordnung, nämlich als 3, 48. 34. 36. 30. 31. 38; dagegen die in erster Linie von ihm geschaffenen, resp. ihm dann von Vâmadeva eskamotirten drei sampâta-Hymnen stehen nicht in dem maṇḍala des Viçvâmitra, sondern in dem des Vâmadeva (4, 19. 22. 23). Auch hat die anukramaṇikâ keine Notiz darüber, dafs sie ursprünglich dem Viçvâm. zugehörten.



Pag. 407 (6, 18) nicht: „for the Maitrâvaruṇa is endowed with satya", sondern: „diesen das Wort satya enthaltenden (Hymnus recitirt) der Maitr.". Der Text (auch bei Haug pag. 154) hat nicht: satyavân maitrâvaruṇaḥ, sondern: satyavăn, d. i. satyavat.

Pag. 413 (6, 21) nicht: „the Hotar," sondern: „the office of the Hotar" (hotrâ).

Ibid. pâpavasyasam ist nicht: „which would be a breach of the oath of allegiance", sondern bedeutet einfach: „das wäre Verkehrtheit" (Umkehrung von gut und übel, sâdhvasâdhumiçraṇam schol. zu Çatap. 3, 9, 8, 7). — Ibid. just as (one requires a helm) if crossing the sea: alle diese Worte sollten eingeklammert sein, nicht blos die wirklich in brackets stehenden. Der Text hat nichts davon. — Die Worte: atho bis karavâṇîti gehören zum Vorhergehenden, nicht zum Folgenden. — Für die Richtigkeit von Sâyaṇa's Zurückführung des Wortes sairâvatî auf irâ spricht die gleiche Verwendung des Wortes irâvatî für: Seeschiff unten 7, 13 (Çâñkh. 15, 17, 10), welches Haug selbst durch: a well provisioned boot übersetzt (pag. 461), während er hier die correctness von Sâyaṇa's Erklärung bezweifelt. Allerdings bleibt die grammatische Form des Wortes: sairâvatî auffällig.

Pag. 415 (6, 23). Die Worte: the Brâhmaṇâchaṅsî, the Achâvâka, the Maitrâvaruṇa sind Zusätze aus dem schol., waren daher als solche zu markiren. Ob die Angaben des Textes wirklich in der elliptischen Weise zu erklären sind, welche die Note angiebt, erscheint denn doch zweifelhaft.

Pag. 416 (6, 23). In den Worten: „just as (a bullock) who is tired must be cut off" ist avimucyamâno ganz

ausgelassen: die richtige Erklärung des Satzes s. im Pet. W. unter 2. kart.

Pag. 420 (6, 25) not. Haug's Annahme, dafs dakshiṇâ in der Bedeutung „Opferlohn": only an abbreviation of dakshiṇâ nîta „what has been carried to the right side" sei, wird, ganz abgesehen von ihrer inneren Unwahrscheinlichkeit, schon durch den Accent zurückgewiesen. Das Adverbium dakshiṇâ ist oxytonon, das Substant. proparoxytonon. — Die Bedeutung: Opferlohn kann nun zwar allerdings wohl auf die Bedeutung: rechts, südlich vom Opferplatz zurückgehen. Das Wort wäre in derselben aber einfach als Femin. des Adjectivs zu fassen, und speciell go, als der häufigste Gegenstand des Opferlohns zu ergänzen. So auch das Petersb. Wörtb., wo indessen nicht die Bedeutung: südlich, sondern auf Grund des Ṛik die Bedeutung: die tüchtige, fruchtbare zu Grunde gelegt wird. Und dies wird denn wohl das Richtige sein.

Pag. 421 (6, 26) nicht: „(the heavenworld is not accessible to every one): for only a certain one (by performing properly the sacrifice) meets there (the previous occupants)", sondern wohl (fragend): „kommt denn jeder Beliebige in den Himmel?" kaç cid (= yaḥ kaç cid?) vai svarge loke sameti.

Pag. 424 (6, 27) nicht: „the gilded cloth spread over an elephant, the carriage to which a mule is yoked are such a wonder work (!)", sondern: „(z. B.) der Elephant, ein Becher, ein Kleid, Gold, ein Maulesel-Wagen". Das nach letzterem Worte stehende: çilpam gehört zum Folgenden, und dies besagt nicht: „this work is understood in this world by him who has such a knowledge", sondern: „jegliche Kunst wird angetroffen in dem, der also weifs".

— Ferner, nicht: „the Shilpas make ready the soul and imbue it with the knowledge of the sacred hymns. By means of them the Hotṛipriest prepares the soul for the sacrificer (!)“, sondern: „Künste sind ein Schmuck für (den Eigner) selbst: durch diese (künstlichen çilpa-Verse) schmückt sich der Opfernde selbst mit heiligen Texten“. chandomayam kann grammatisch gar nicht zum Vorhergehenden gehören, denn vai kann doch nicht einen neuen Satz beginnen: saṃskurute ferner ist Âtmanepadam, daher kann yajamâna gar nicht Locativ, sondern mufs Nominativ sein. — Ibid. nicht: „he praises him (Nâbhânedishṭha) without mentioning his name“, sondern: „er recitirt ihn (den Nâbh.-Spruch) undeutlich (geheimnifsvoll, aniruktam)“. — Nicht: „the sperm becomes blended“, sondern: „he becomes blended with sperm“, nämlich: retomiçro bhavati, nicht: reto miçro bh., wie Haug pag. 161 liest: retas ist bekanntlich Neutrum. — Nicht: „he then repeats the Nârâçansa“, sondern: „er recitirt ihn in Gemeinschaft mit dem N.“ (sanârâçansam, nicht sa nârâç., wie Haug liest).

Pag. 425 (6, 27) nicht: „speech being always as it were nearer to the latter part (of the Nâbhânedishṭha-hymn), the Nârâçansa must be repeated before the Nâbh. is finished“, sondern: „näher nach dem hintern Theile (des Nâbh.) zu (ist der Nâr. zu recitiren), denn die Sprache wohnt (zwar in der Mitte des Körpers, aber) näher nach dem hintern (als nach dem vordern) Theile (desselben)“.

Pag. 428 (6, 30). Nicht: „there having been added two Shastras to the midday libation. . . I thus (in further addition) will repeat the Evayâmaruta“, sondern: „von diesen çilpa hier (die Worte: eshâṃ vâ eshâṃ çilpânâm gehören nicht zum Vorhergehenden, sondern hieher) kön-

nen zwei zum Mittagsopfer hinzutreten. Wohlan, ich will so den Evayâmarut recitiren lassen". Zu dem Infinitiv pratyetos ist îçvaraḥ zu ergänzen, eine dem Brâhmaṇa-Styl charakteristische Redeweise, vergl. taṃ hâ 'dbhutam abhijanitos Çat. 3, 1, 2, 21., tato dîkshitaḥ pâmano bhavitos, tato retâṅsi pâmanâni janitos 3, 2, 1, 31. — Die Worte: he said (yes, you do) sind zu streichen. Gauçla's Rede geht direkt fort: „ich wünsche nicht den indra vom Mittagsopfer auszuschliefsen, sagte er, aber dieser Text (idam chandas, nicht: this particular metre!) pafst nicht für das Mittagsopfer .... drum solltet ihr (çaṅsishṭa ist 2. pers. Plur., nicht 3. Singul., wie Haug annimmt: one should not repeat it) ihn nicht (jetzt) recitiren". — Ferner nicht: „I wish to carry out Gauçla's order", sondern: „darauf bat er ihn um Belehrung", und nicht[1]): „thence thou shalt leave out from thy Shastra this Evayâmaruta, which was recited after the Rudra Dhâyyâ", sondern: „darum sollst du, o hotar, diesen Evayâmarut hinter der an Rudra gerichteten dhâyyâ hinzufügen (apyasyâthâs)". Endlich nicht: „he did so", sondern: „er liefs so recitiren".

Pag. 429 (6, 31) nicht: „in the Viçvajit, Atirâtra and on the sixth day", sondern: „wie am Viçvajit, Atirâtra, so auch am sechsten Tag". — Nicht: „how can that be effected, if his life is not formed (by the act of generation)"? sondern: „wie (kommt es, dafs) seine Lebensgeister nicht in Verwirrung gerathen"? katham prâṇâ aviklṛiptâ bhavanti. — Nicht: „if he has all limbs (only then he is entire", sondern: „die Glieder des sich Entwickelnden

---

[1]) im Text pag. 168 lies: vishṇunyaṅgaṃ statt: vishṇuṃ nyaṃgaṃ.

(Embryo) entwickeln sich einzeln (eins nach dem andern, nicht alle auf einmal)".

Pag. 433 (6, 33) nicht: „do not scorn at me", sondern: „übergehet (überhöret) mir dies nicht (was ich auch sagen mag)", tan me mâ parigâta.

Pag. 434 (6, 33) alaso bhûr nicht: „become infected with leprosy", sondern: „werde saftlos (energielos)"!

Pag. 435 (6, 33) nicht: pravahlikâ und pravahlya, sondern: pravalhikâ und pravalhya, wie auch Haug's Text p. 166 richtig hat, s. diese Stud. 4, 217.

Pag. 436 (6, 34) nicht: „the Añgirasas had seen, that they would be raised to heaven first", sondern: „die Añgiras erblickten zuerst (eher als die Götter) . .". Dagegen im Folgenden gehört sadyaḥ zu sutyâm als Compositum, nicht zu dadṛiçus oder zu prabrûmaḥ; daher nicht: „they at once saw the Soma sacrifice by which they would reach heaven", sondern: „sie erschauten eine an demselben Tage zum Himmel führende Soma-Feier"; und nicht: „we announce to you that we are just now contemplating to bring that Soma sacrifice by means ot which whe shall reach heaven", sondern: „wir sagen dir die noch heute zum Himmel führende soma-Feier an". Für die Auffassung der Wörter adyasutyâ und çvaḥsutyâ als Composita entscheidet schon ihr Accent, s. Çatap. 3, 5, 1, 13. 15 (oxytona). — Die folgende ziemlich einfache Rede und Gegenrede ist von Haug gänzlich mifsverstanden, insbesondere auch darum, weil er no am Anfang des einen Satzes für das enklitische no uns gefafst hat, während es aus: na u besteht. Also nicht: „he said „Yes" and went back to the Angiras). After having told (the Angiras the message of the Âdityas) and received their reply he went back (to

the Adityas). They asked him, „hast thou told our message“? He said: „Yes, I have told it (to the Añgiras); and they (also die Añgiras!) answered and asked: „didst thou not promise us thy assistance (as a Hotar)“ and I (!) said: „Yes, I have promised“. (But I could not decline the offer of the Âdityas). For he who engages in performing the duty of a sacrificial priest, obtains fame; and any one who prevents the sacrifice (!) from being performed (!), excludes himself from his fame, therefore I did not prevent (by declining the offer)“, sondern: „er „ja“ so sprechend, mit ihrer Antwort wieder heimkehrte (zu den Añgiras). Diese sagten: „hast du's angesagt?“ „Ich hab's angesagt — sprach er — doch sie gaben mir eine Gegen-Ansage“. „Nein! du hast sie doch nicht angenommen?“ „Ja, ich hab' sie angenommen — sprach er — denn mit Ruhm naht, wer mit (dem Anerbieten) einer Priesterstelle. Wer den abwiese, wiese den Ruhm (selbst) ab. Darum habe ich sie nicht abgewiesen“. Vgl. Çat. 3, 5, 1, 13—17.

Pag. 437 (6, 35) grah+prati ist nicht retake, oder take it back, sondern einfach: accept. — Die Worte: atha yo 'sau tapati3m gehören nicht zum Vorhergehenden (was schon durch das atha ausgeschlossen), sondern zum folgenden esha: „er, der da dort oben brennt“, d. i. die Sonne, und ist dies eine überaus häufig in den Brâhmaṇa wiederkehrende formula solennis.

Ibid. nicht: „to that first gift (the earth)“ und: „the other gift (the white horse)“, sondern geradezu: „zu ihr (der Erde)“ und: „zu Jenem (der Sonne)“.

Pag. 438. Haug's Conjectur: ahâ netaḥ sann avicetanâni (für netasann), resp. seine Uebersetzung durch: he (the sun) being carried away, the days disappeared,

sowie von: jajnâ netasann apurogavâsaḥ durch: he being carried away, the wise men (! also: jajnâs = jajnayas?) were without a leader, ist ein Curiosum für sich. Selbst wenn netaḥ an irregular form für nîtaḥ wäre, wie könnte der Nominativ netaḥ san im Sinne von nîte sati gebraucht sein (vgl. das oben p. 285 zu 5, 1 Bemerkte)! Bei so verderbten Stellen ist es jedenfalls allemal besser, einstweilen auf ihr Verständnifs zu verzichten, als solche monstra zu Tage zu fördern. Die Vergleichung mit Çâñkh. çr. 12, 19, 2 ahâ denasamn avicetanâni, yajnâ denasamn apurogavâsaḥ hätte indefs Haug zum Wenigsten die ja auch schon aus der Erklärung des Ait. Brâhm. selbst naheliegende Conjectur yajnâ für jajnâ an die Hand geben können. Was in dem denasan oder netasan verborgen sein mag, ist mir freilich auch noch nicht ganz sicher. Man könnte darin etwa eine Form der √nas zusammenkommen, sich vermischen, vermuthen (etwa nînasann), „die Tage würden sich als unscheidbar vermischen, die Opfer desgl. ohne Leiter (ohne die Sonne)", oder etwa ein Imperfect eines Denominativum's enasati (vergl. hiezu die vedischen Participia auf asâna). Das Einfachste indessen ist jedenfalls: ned asann zu lesen, „(nehmet die Sonne an,) damit nicht (ohne sie) die Tage ungeschieden, die Opfer ohne Vorangänger (Leiter) seien".

Ibid. nicht: „with quickly running feet, the swiftest of all. He quickly discharges the duties incumbent on him", sondern: „rasch dahinfliegend (âçupatvâ), mit seinen Fufstritten der schnellste: und er erfüllt (Çâñkh. hat bibharti) rasch sein Maafs".

Ibid. dadatu (so auch Çâñkh.) ist nicht: „have given", sondern: „sollen geben".

Pag. 439 (6, 36). Dafs âhanas, âhanasya: penis bedeuten sollen, ist an den Stellen, wo diese Worte vorkommen (s. Petersb. Wörtb.), rein unmöglich: als feminin erscheint âhanas z. B. Ṛik 2, 13, 1: tad âhanâ abhavat pipyushî payaḥ, so ward er (soma) zu einer milchstrotzenden üppigen (Maid oder Kuh): âhanasyavâdin Çat. 9, 3, 1, 24 ist einfach Zotenreifser, vgl. auch hiefür die Angaben des Petersb. Wörtb. Wie ghana drall, jaghana der (dralle) Hintere, janghâ der (dralle) Schenkel, so hat sich auch âhanas aus √ han in der Bedeutung von saṃhata prall, feist, geil entwickelt. (Anders Fick bei Benfey Or. und Occ. 3, 365.)

Ibid. und pag. 440 nicht: „for he just spoke such (words) as are to be regarded as the speech containing the most excellent semen (!)", sondern: „er hat eben eine höchst schmutzige Rede geführt (daher die Reinigung durch den dadhikrî-Vers und die pâvamânî-Verse nöthig)".

Pag. 440 (6, 36). Dafs unter den von Indra und Bṛihaspati bekämpften adevîr viçaḥ, asuraviçam, asurya varṇa „the Zoroastrians" gemeint seien, ist keineswegs „beyond any doubt", wie Haug annimmt! Zunächst frägt es sich doch erst noch, ob der Kampf überhaupt sich auf irdische oder auf himmlische Verhältnisse bezieht: und, ersteres angenommen, haben dann die „Zoroastrians" doch wahrlich nicht mehr Ansprüche, dabei gemeint zu sein, als sonstige irdische Feinde, sei es ârischen, sei es unârischen Stammes. — Die Worte: asuraviçaṃ ha vai devân abhy udâcârya (Locat.) âsît sind übrigens grammatisch nicht recht klar. Man möchte: udâcâry âsît lesen (zu asuraviçam als Subject gehört ein Neutrum als Prädicat).

Pag. 442 (7, 1) nicht: „to the Gṛihapati who gives a

feasting", sondern: „dem, der dem gṛihapati die Fastenspeise darreicht". gṛihapateḥ ist von vratapradasya abhängig, nicht damit koordinirt. Ebenso die nächsten Worte: „dem, der der Gattinn des gṛihapati die Fastenspeise darreicht", nicht: „to the wife of that Gṛih. who gives a feasting". — Ferner nicht: „which is to be divided by the Gṛih.", sondern: „der G. lasse (seinen Theil) übrig". — Nicht: „to wives", sondern: „den (anderen) Frauen (sei es des Opfernden, aufser dessen Hauptgattinn bhâryâ, oder den Frauen der Priester)". — Nicht: „the skin belongs to him (the Subrahmaṇyâ) who spoke çvaḥ sutyâm (to morrow at the soma sacrifice)", sondern: „das Fell dem, der die morgen-stattfindende-sutyâ (Compositum) angesagt hat", d. i. also dem somapravâka, der das bevorstehende soma-Opfer in der Umgegend proklamirt, damit die dazu nöthigen Priester sich zur Priesterwahl einstellen, vergl. sarvâ diço 'çvarathâḥ somapravâkâ vidhâvanti Pañc. 16, 13, 10. Lâṭy. 1, 1, 9. 12. Âçvg. 1, 23. Çâñkh. çr. 14, 40, 21. 41, 11. — Nicht: „(the Iḷâ) is common to all the priests, only for the hotar it is optional", sondern: „die Iḷâ gehört Allen, oder dem hotar (allein)". Dafs vâ hier in der nur dem sûtra-Styl eigenthümlichen Verwendung gebraucht sein sollte, die Haug dafür annimmt, ist durch nichts begründet. Die gleiche Erklärung kehrt auch p. 475 (7, 22) wieder (s. unten p. 320).

Pag. 443 (7, 1) nicht: „the Ṛishi Devabhâga, a son of Çruta", sondern: „Devabhâga, son of Çrutarshi", vgl. Çatap. 2, 4, 4, 5 (wo indefs Çrautarsha). Taitt. Brâhm. 3, 10, 9, 11 (ebenso). Es pflegt hier im Ait. Brâhm. a vor ṛi zu bleiben, nicht damit zu ar zu verschmelzen, s. devâç ca ṛishayaç ca 1, 27. 3, 25. 6, 17. 32, manushyâç ca ṛishayaç ca

2, 1. 18, ajâyanta ṛigvedaḥ und eva ṛigvedât 5, 22, asya ṛicam 3, 7 (zweimal), nâma ṛik 3, 28, ca ṛik ibid., eva ṛicâ 4, 7 [1]), bhagâya [2]) ṛitam 1, 26, iva ṛitvijaḥ 3, 46, anvârabdhâya ṛitvik 8, 10, Viriphitasya ṛisheḥ 5, 4. 5, sarpaṛishiḥ 6, 1, etena ṛishayaḥ 6, 20 (dreimal), Bharataṛishabha 7, 17 (çṛiṇotana Ṛishabho ibid. gehört nicht recht her, da çṛiṇotana am Ende des pâda steht). Ebenso erscheint auch â mit ṛi nur als a ṛi, so: yathăṛishi 2, 4. 4, 26, prathamă ṛik 3, 35, pită ṛibhûn 6, 12, yathă ṛishabham 6, 18. 21. 22.

Pag. 444 (7, 2) enâni sarvahunti juhuyât ist nicht: „one ought to sacrifice them all", sondern: „man opfere sie vollständig, auf einmal ganz".

Ibid. abhivânyavatsâyâḥ übersetzt Haug richtig mit: „of a cow to which another (as its own) calf has been brought (to rear it up)", sucht darin aber kurioser Weise die Wörter: abhi vâ anya (!), wie sich aus seiner Note auf pag. 456 ergiebt: that vâ can form part of a compound, the word abhivânyavatsâ proves (!). abhivânya ist indessen, ebenso wie apivânya und nivânyâ, Part. Fut. Pass. des Caus. von √ van, lieben, begehren. Ein Blick in das Petersb. Wörterb. würde Haug vor diesem lapsus gesichert haben. In Goldstücker's Dict. wird freilich, dieser höchst einfachen Erklärung ungeachtet, die Etym. des Wortes als doubtful bezeichnet, und dasselbe, auf Grund von Sâyaṇa's Erklärung, als perhaps aus abhivâ (i. e. obtained) und anya bestehend angegeben. (Weshalb apivânyavatsa a less correct reading sein soll, erhellt nicht: √ van kann mit api so gut wie mit abhi komponirt wer-

[1]) in Compositen indefs vershmelzen a und ṛi, so in pañcarca, daçarca 6, 20, pañcadaçarca 7, 16, ardharcaças 6, 2. 24. (Mit tri erscheint ṛic als tṛica z. B. 6, 7.) [2]) freilich am Ende eines pâda.

den.) Jedenfalls ergiebt sich übrigens aus dem von Goldstücker mitgetheilten Worten Sâyaṇa's, dafs dieser an Haug's Erklärung unschuldig ist, denn er sieht in abhivâ die √ vâ, nicht die Partikel vâ.

Ibid. nicht: „till the ashes shall have been collected", sondern: „bis zum Herbeischaffen der Gebeine" (â çarîrâṇâm âhartos): vgl. Çat. 12, 5, 1, 13.

Ibid. Statt parṇaçaraḥ shashṭis (so auch ABC) ist zum Wenigsten p. shashṭim zu korrigiren. Ein Thema parṇaçar sodann ist höchst auffällig: sollte etwa parṇasadaḥ (Acc. Plur., Sitz der Blätter=Stiel) zu lesen sein? s. Çâṅkh. 12, 23, 13. Die anderen Texte, welche diese Ceremonie behandeln, haben als entsprechendes Wort: palâçavṛintâni Çâṅkh. 4, 15, 19. Kâty. 25, 8, 15., palâçatsarûṇâm Kauç. 83.

Pag. 445 (7, 2) wenn viṅçe (dual) zur Bezeichnung von 2 × 20 = 40 genügt, so sollte auch pañcâçe für 2 × 50 = 100, und pañcaviṅçe für 2 × 25 = 50 genügen: es ist daher auffällig, dafs der Text dvipañcâçe und dvipañcaviṅçe hat. Die Aufzählung bei Çâṅkhâyana differirt und giebt daher hier keinen Anhalt.

Pag. 446 (7, 5) unnîta ist nicht: turn, sondern: Ausschöpfung, Füllung (Petersb. Wörtb. und Sây., von Haug selbst citirt): unnîtî sodann ist nicht etwa Feminin (Haug übersetzt es ebenfalls durch: turn), sondern Nom. masc. von unnîtin.

Pag. 447 (7, 5) nicht: „when the fire offering, after having been made ready, at the time when the Adhvaryu takes it eastward to the Âhavanîya fire (to sacrifice it) runs over or is spilt altogether", sondern: „wenn er zu dem (ans Feuer) angesetzten agnihotram hin ostwärts hinaufkommend strauchelt oder gar fällt". prâṅ udâyan kann

nicht als parenthetischer Nebensatz gefafst werden (etwa wie zu 5, 1 p. 318 bhavantaḥ, oder zu 6, 35 p. 438 netaḥ san), sondern ist Subject des ganzen Satzes.

Pag. 449 (7, 7) nicht: „with the fire of a general conflagration in the village", sondern: „mit Feuer aus dem Dorfe", grâmyeṇâgninâ. Die specielle Bedeutung, die Haug dem Worte giebt, kommt zwar Kauç. 133 vor, hier indessen liegt keine Nöthigung vor, sie anzunehmen, vergl. Çat. 12, 5, 1, 14. Kâty. 25, 4, 30. Çâñkh. 3, 4, 4.

Pag. 450 (7, 7) nicht: „he shall catch the fires with the Aranis (!)", sondern: „entweder nehme er sie in die beiden araṇi auf". Dies ist ein terminus technicus (sonst freilich stets: araṇyoḥ, nicht: araṇî), wenn Jemand von Hause, resp. von seinen Feuern fortgehend, dieselben, durch Heifsmachen der beiden araṇi darin, unter Recitirung von Vs. 3, 14 in diese auf, resp. in ihnen (z. B. nach dem Opferplatze) mit sich fort nimmt: araṇyor agnî samârohya Çat. 12, 4, 3, 10. 4, 1. 5, 2, 1. 13, 6, 2, 20, araṇishv evâ 'gnînt samârohya 4, 6, 8, 8, ohne araṇyoḥ Kâty. 7, 1, 36: auch samârohya allein genügt, so Kâty. 5, 3, 1 (pratapanenâ 'raṇyor ârûḍhau kṛitvâ schol. und s. paddh. pag. 451, 21), 25, 3, 9. Vgl. auch noch Çâñkh. çr. 2, 17, 1—5. gṛihya 5, 1 (pravatsyann âtmann araṇyoḥ samidhi vâ 'gnim samârohayati) und von dem in den Wald Gehenden âtmann agnî samârohya Çat. 13, 6, 2, 20. Kâty. 21, 1, 17.

Pag. 455 (7, 9). Von den hiesigen drei Manuskripten haben AC. richtig manushyân iti (doch in C. mit einer Marke über dem n), nur B. hat manushyâ iti (was wohl, s. Pet. W., aus irrigem manushyâṅ iti hervorgegangen ist). Die Worte der Note: „from reasons who are not culpable" sind irrig, der anaddhâpurusha ist schuldbar.

Ibid. nicht: „but he must discharge the duties towards his parents. But whereas the sacred tradition enjoins sacrifice, let him bring the soma sacrifice", sondern: „um deine Schuld gegen Vater und Mutter zu erfüllen, opfere du! Nach diesem Spruche ist (dies) die Lehre" (: hiermit erst schliefst der Vers). Darum soll er ein soma-Opfer opfern lassen".

Pag. 456 (7, 10) nicht: „in what way does he offer his (daily) burnt offering when his wife dies, after he has already entered on the state of an Agnihotri, his wife having (by her death) destroyed the qualification for the performance of the (daily) burnt offering", sondern: „stirbt nach dem Eintritt (des Mannes in den Stand eines agnihotrin dessen) Gattinn, oder wird sie (sonst wie von ihm) verloren, wie kann er dann das agnihotram opfern, das agnihotram?" Die emphatische doppelte Setzung des letzteren Wortes kehrt in ganz gleicher Weise weiter unten wieder: apatnîko 'gnihotraṃ katham agnihotraṃ juhoti. — Haug fügt seiner obigen Uebersetzung die nicht minder kuriose Note zu: this is the translation of the term nashṭâvâgnihotram, which I take as a kind of a compound (!) .. nashṭâ is to be taken in the sense of an active past participle „having destroyed", vâ appears to have the sense of eva. Die Textworte lauten aber ganz einfach: nivishṭe mṛitâ patnî nashṭâ vâ, 'gnihotraṃ katham agnihotraṃ juhoti; zu dem ersten Absatz mag man cet oder yadi ergänzen: vâ als Glied eines Compositums (s. ob. p. 309) ist ein Unding.

Pag. 457 (7, 10) he who does not wish for a (second) wife, aber der Text hat: yasyaishâm (!) patnîṃ naichet (d. i. wohl na â + ichet). Die Stelle ist corrupt.

Pag. 457 (7, 11). Zu den eigenthümlichen Corruptelen dieses §, im Vergleich mit Çâñkh. Br. 3, 1, s. meine Abhandlung über das Jyotisham p. 60. 61. Der Eingang ist von Haug sehr willkürlich verändert. Nicht: „they say, if an Agnihotri who has not pledged himself by the usual vow, makes preparations for the performance of the Full and New Moon sacrifices, then the gods do not eat his food. If he, therefore, when making his preparations, thinks, might the gods eat my food (then they eat it)", sondern: „Nun sagt man. Warum er am Neumond und Vollmond der Fastenordnung sich unterzieht (das ist wie folgt). Die Götter essen nämlich nicht die Opfergabe eines, der sich nicht geweiht hat. Darum fastet er, in dem Wunsche: möchten doch die Götter meine Opfergabe geniefsen". — Sodann ist pûrvâm paurṇamâsîm nicht: „on the first part of the New Moon (soll heifsen: Full Moon) day", und uttarâm nicht: „on the latter part", sondern es sind damit die beiden Tage [1]) gemeint, welche je für Vollmond, resp. Neumond in Rechnung kommen, s. Çâñkh. çr. 1, 3, 3—6 (Jyotisha pag. 62).

Pag. 459 (7, 12). Die Worte: âhârayed ity evâhuḥ sind ausgelassen. — Nicht: „of these fires the Dakshiṇa Agni provides (the feeder) best with food", sondern: „is the most greedy after food", annâdatamaḥ.

Pag. 460 (7, 12) nicht: „how can he be near his sacred fires", sondern: „wie kann er seine Feuer bedienen (pflegen)" upatishṭheta (ein solenner Ausdruck hiefür). — Ferner, nicht: „for by keeping silence they aspire after for-

---

[1]) Goldstücker Dict. unter amâvâsyâ pag. 364 b versteht unter dve amâvâsye Çatap. 2, 4, 4, 6 the two cakes (!), part of the oblation at the amâvâsyâ-sacrifice (!).



tune", sondern: „schweigend erwartet man Höhere" (so er den Augenblick, wo er seine Feuer wieder begrüfsen kann).

Pag. 461 (7, 13) nicht: „thus people talk of them" (avadâvadaḥ, pronouncing a blame), sondern (s. Roth diese Stud. 1, 458): „er (der Sohn) ist eine tadellose Welt". Streiter (diss. de Sunaḥsepo Berl. 1861) pag. 25: hic est mundus gloriosus: a-vadâvadaḥ, nicht avadâ-vadaḥ. — Ibid. nicht: „his wife is only then a real wife", sondern: „das Weib ist nur dann wirklich Weib". taj jâyâ ist nicht Compositum, sondern tad ist Adverbium.

Pag. 462 (7, 13) statt ha smâ âkhyâya (Haug p. 179), wie auch ABC. und Müller lesen, ist wohl hâ 'smâ, d. i. ha asmai zu lesen.

Pag. 463 (7, 14). Die Note: „the words ajnatavai and apatsatavai are a kind of infinitives" (!!) ist um so kurioser, als die Uebersetzung dieser Worte durch: have now come und: are falling out (besser freilich wäre: have fallen out) im Wesentlichen richtig ist. (Vgl. schol. Pâṇ. 2, 4, 80, diese Stud. 5, 76 not.).

Pag. 463 (7, 15). Statt: a village ist durchweg: the village zu setzen. Es ist der grâma des Vaters gemeint.

Ibid. nicht: „there is no happiness for him who does not travel", sondern (s. Streiter p. 27): „homini indefesso varia fortuna est", nânâ (nicht: nâ) 'çrântâya (nicht: çrântâya, wie Haug liest) çrîr asti. Roth: ein Pilger hat der Freuden viel.

Pag. 464 (7, 15). Statt: nṛishad varo ist jedenfalls die Lesart nishadvaro (alaso schol.) aus Çâṅkh. 15, 19, 1 zu recipiren: dem immer sitzenden, faulen Manne gehts übel, s. Streiter p. 39.

Ibid. nicht: „the Kali is lying on the ground, the Dvâpara is hovering there, the Tretâ is getting up, the Kṛita happens to walk“, sondern (s. Streiter pag. 27): „der (auf dem Lager faul hingestreckt) Liegende ist dem Kali (-Alter) gleich, der sich (um aufzustehn) Zusammenraffende dem Dvâpara, der (vom Lager) Aufstehende der Tretâ, der Wandernde erlangt das Kṛitam“. So auch Müller (Anc. S. Lit. p. 412). Die Wörter: kali etc. sind nämlich nicht Subjekt, sondern Prädicat, und sind ferner hier nicht als Namen der Würfel, sondern als die der Zeitalter aufzufassen, s. Manu 9, 302: kaliḥ prasupto bhavati, sa jâgrad dvâparaṃ yugam | karmasv abhyudyatas tretâ, vicarañs ta kṛitaṃ yugam ||. Haug's Note ist völlig unklar und verkehrt.

Pag. 465 (7, 15) nicht: „Varuṇa then explained to the king the rites of the Râjasûya sacrifice, at which he (wer?) replaced the (sacrificial animal) by a man“, sondern: „ihm (dem Varuṇa) sagte er (der König darauf) jenes Râjasûya-Opfer an: dabei (dann) nahm er diesen Mann als Opferthier“.

Pag. 466 (7, 16). Statt niniyoja (! so auch ABC.) ist aus Çâñkh. 15, 21, 8 offenbar niyuyoja herüberzunehmen. — ibid. upâkṛitâya fehlt in der Uebersetzung. — ibid. nicht: „Savitar rules over the creatures“, sondern: „Savitar herrscht über alle Gewährungen (prasavânâm)“, s. oben p. 242 und vgl. den solennen Spruch: devasya tvâ savituḥ prasave.

Ibid. Die Worte: uttarâbhir ekatriñçatâ (d. i. mit Ṛik 1, 24, 6—25, 21), uttarâbhir dvâviṇçatyâ (mit Rik 1, 26 1—27, 12) etena sûktenottarasya ca pañcadaçabhir (d. i. mit Ṛik 1, 29 und 1, 30, 1—16) sind für das damalige Be-

stehen einer mit der jetzigen Reihenfolge des Ṛik-Textes völlig identischen Aufeinanderfolge der betreffenden Hymnen beweisend und daher von hohem Werthe.

Pag. 467 (7, 16). Statt des ersten vipâço mumuce ist entweder geradezu aus Çâñkh. 15, 22, 11 nitarâm pâço herüberzunehmen, oder vi pâço zu trennen, vi resp. zum Verbum gehörig, das Subjekt somit pâçaḥ. Bei dem zweiten vipâço mumuce dagegen ist vipâço bahuvrîhi und Çunaḥçepaḥ als Subjekt zu suppliren.

Pag. 467 (7, 17) nicht: „thou art now only ours; take part in the performance of the particular ceremonies of this day", sondern: „du eben magst uns nun dieses Tages Schlufs (saṃsthâm) schaffen", d. i. die Vollendung des Opfers ist gestört durch dich, deine Sache ist es also, dieselbe herbeizuführen. Zu saṃsthâ Schlufs, Vollendung, s. 2, 29 (wo Haug: a stand still!) 3, 29 (wo Haug richtig: the completion). 6, 3 (Haug: a stop). Çatap. 3, 1, 3, 6. 2, 1, 7 etc. saṃsthâjapa Âçval. çr. 1, 11.

Pag. 468 (7, 17) nicht: after having been touched by Hariçcandra, sondern: während dieser (ihn) anfafste. — Auch nicht: „then he brought the implements required for the concluding ceremonies of this sacrifice to the spot and performed them", sondern: „er führte ihn (den König) zum Schlufsbade hinab, athainam avabhṛitham abhyavaninâya. — Ibid. nicht: „come, then, we (thy mother and I myself) will call thee", sondern: „so komm denn (o Viçvâmitra): wir Beide wollen (um ihn) werben" (damit er selbst entscheide, wem er folgen will). So der Comm. zu Çâñkh. s. Streiter pag. 30. 42. Die √ hû (hve) + vi ist in dem Brâhmaṇa-Styl solenn zur Bezeichnung des verschiedentlichen Anrufens (Umwerbens) Jemandes durch zwei sich

um ihn streitende Parteien. Vergl. apa yushmad akramîn nâ 'smân upâvartate vihvayâmahai Ts. 6, 1, 6, 6, iho ced âgân mainâm abhîshaheva naishṭa vihvayâmahâ tâm iti vyahvayanta Çatap. 3, 2, 4, 4., tâm̧ yathaivâ 'do devâḥ | vyahvayanta gandharvaiḥ. sâ devân upâvartata ibid. 22. — ibid. nicht: „I blot out this stain! one hundred of the cows shall be thine", sondern: „ich bitte dich um Verzeihung dafür[1]): mögen die Hunderte von Kühen zurückgehen" (an ihren Eigner). Die √hnu (Cl. 2, so auch hier Çâṅkh.) mit ni, im âtmanepad., bedeutet in den Brâhmaṇa: sich vor Jemand (Dat.) mit etwas (Accus.) verbergen, sich seinem Blick (Zorn) damit entziehen, ihn um Verzeihung, Schonung dafür bitten (kshamâpayâmi schol. zu Çâṅkh.) — Auch der Schluſs des §. (p. 469) ist irrig übersetzt, und die in der Note mitgetheilte (an Sâyaṇa sich anschlieſsende) Uebersetzung Müller's die einzig richtige: so auch Streiter p. 30. 43.

Pag. 469 (7, 17) statt: sam̧jnânâneshu vai brûyât (so auch ABC.) ist aus Çâṅkh. 15, 25, 5 die Lesart: sam̧jânâneshu vai brûyâḥ wohl geradezu herüberzunehmen.

Pag. 470 (7, 18) nicht: „you shall have the lowest castes for your descendents", sondern: „eure Nachkommenschaft soll die Enden (Gränzen) als ihr Theil erhalten". bhakshîshṭa kann gar nicht 2. pers. Plur. sein, sondern ist 3. pers. Singl. Prec.: pratyantadeçavâsinî bhavishyati, schol. zu Çâṅkh. (wo noch dazu der Singular an-

[1]) Ein Hinweis auf Manu 10, 105, wo charakteristisch genug Ajîgarta von aller Sünde freigesprochen wird, weil er aus Hunger seinen Sohn zu tödten sich angeschickt habe, wäre übrigens hier von Haug's Seite wohl am Platze gewesen. Diese Entschuldigung selbst ist lahm genug, trifft nämlich doch höchstens für den Verkauf des Sohnes zu, aber nicht mehr für das Binden und Schlachten desselben.

tam) s. Streiter pag. 31. 43. Auch udantyâ bahavaḥ.. dasyûnâm bhûyishṭhâḥ ist demgemäſs nicht: „many of the most degraded classes of men, the rabble for the most part", sondern: „viele auſserhalb der Gränzen Wohnende, die Meisten der Feinde (feindlichen Stämme)". — ibid. nicht: „all the true sons of Viçvâmitra, who forthwith stood with Devarâta, were blessed with wealth", sondern: „alle diese Söhne des Viçvâmitra gehorchten zusammen einträchtig und mit Liebe (Freude) dem Devarâta".

Pag. 471 (7, 18) nicht: „therefore any king who might be a conqueror although he might not bring a sacrifice, should have told the story of Çunaḥçepa", sondern: „drum wenn ein König nicht siegreich ist, so lasse er sich, auch wenn er nicht (das râjasûyam) opfernd ist, (doch wenigstens) die Geschichte des Çunaḥçepa erzählen". Es ist nämlich zu lesen: yo râjâ 'vijitî syâd (schol. zu Çâṅkh. vijayâsamarthaḥ, Streiter pag. 45).

Pag. 472 (7, 19) nicht: „a horse, carriage", sondern: „a horse-carriage" (açvarathaḥ). — ibid. nicht: „allow me to take possession of this sacrifice", sondern: „rufe mich (auch) zu diesem Opfer" (laſs mich daran Theil nehmen), und nicht: „return to it", sondern: „approach it" (upâvartasva).

Pag. 473 (7, 20) nicht: „then the king is to be requested to worship the gods", sondern: „nunmehr die Bitten um einen (geeigneten) Opferplatz". devayajana ist nicht nomen actionis, sondern hat diese ganz concrete Bedeutung, wie sie Haug im Verlauf des § auch selbst annimmt. — Statt yâñcnyas (auch unsere ABC. lesen so) ist wohl yâcnyas (Plur. Nom. von yâcnî) zu lesen.

Ibid. nicht: „when Âditya requested in this way goes northwards, saying: Yes, it may be so, I grant it", sondern: „wenn dann die Sonne, (so) gebeten, immer höher aufgeht, so sagt sie damit (so ist es, als ob sie damit sagte): ja, so (sei's), ich gebe (es dir)". uttarâm hat hier nichts mit dem Norden (úttarâ) zu thun, sondern ist der Comparativ des adverbiell gebrauchten ud (an den udyantam âdityam ist jene Bitte gerichtet), wie dergl. Bildungen in den Brâhmaṇa überaus häufig sind, vergl. abhitarā́m immer näher Ait. Brâhm. 3, 44. Çatap. 1, 5, 3, 6, nitarâm immer niedriger Çâñkh. çr. 15, 22, 21. 7, 20, 10, dasselbe und anudâyitatarâm immer weniger aufsteigend Çâñkh. Brâhm. 15, 4, nîcaistarâm immer niedriger Ait. Br. 3, 24. Kâty. 7, 2, 31. Çâñkh. g. 4, 15, çanaistarâm Ait. Brâhm. 3, 46, parastarā́m Çatap. 3, 4, 2, 8, Pañcav. 17, 14, 3, pratitarā́m Çatap. 1, 5, 4, 5. 2, 3, 2, 12, vitarā́m Çat. 1, 4, 1, 23. Vgl. die superlativen Formen pratamā́m Çatap. 5, 4, 3, 11. Ait. Br. 1, 9. 3, 47, jyoktamâm Ait. Br. 2, 8, nedishṭhatamā́m Çat. 3, 1, 1, 5. 5, 2, 1, 6, pratyakshatamā́m 4, 2, 1, 26. 5, 5, 6 etc. (Ait. Brâhm. 4, 20 hat °tamât). Im Âçv. g. 1, 10, 17 findet sich pratyaktarăm mit ă.

Pag. 474 (7, 21). Der Machtspruch: ishṭa means only „what is sacrificed" and âpûrta „filled up to", welchen Haug thut, um die traditionelle Erklärung des Wortes ishṭâpûrta aus √ yaj (so schon Çat. 13, 1, 5, 6) zu begründen, vermag der richtigen Erklärung desselben aus ishṭa, von √ ish mit gedehntem Auslaut, und pûrta (s. Petersb. Wört. s. o.) keinen Eintrag zu thun. Was die Dehnung der zweiten Silbe betrifft, so wird dieselbe durch den padapâṭha der Ts. anerkannt, s. Ts. 3, 3, 8, 6 ishṭa-pûrtena und wenn in 4, 7, 13, 5. 5, 7, 7, 2 die Trennung ishṭâ-pûrte stattfindet, so ist die Beibehaltung der Länge vor dem

avagraha wohl nur ein Fehler der Handschrift: jedenfalls lautet auch hier das zweite Glied nicht: ápûrta, wie denn auch das Ait. Br. selbst im Verlauf, hier wie 7, 24, nur ishṭam pûrtam hat, nicht ishṭam âpûrtam.

Pag. 475 (7, 22) nicht: „Sujâta, the son of Arâhla, said, that it is optional for the king to perform (besides the ceremony mentioned in 21) the two invocation offerings called Ajîtapunarvaṇya [1])“, sondern: „in Bezug hierauf sagte Saujâta, Sohn des Arâlha: nicht-Wiedergewinnung des Verlornen wahrlich sind diese beiden âhuti (die in 21 geschildert)“, d. i. sie können das Verlorene nicht wiederbringen. Der Text hat nicht vâ, sondern vai (vâ etat), und wenn er auch vâ hätte, so könnte dies doch im Brâhmaṇa-Styl nie heifsen: it is optional. Diese elliptische Verwendung des vâ (wobei nur die eine von zwei Möglichkeiten namhaft gemacht ist) gehört nur dem sûtra-Styl an, vgl. oben p. 308.

Ferner nicht: „he who following the advice of Sujâta brings these two invocation offerings shall say . . .; thus say the sacrificial priests (when this mantra is spoken by the king)“ [!], sondern: „wer von hier (von dem Saujâta?) Belehrung ('nuçâsanam, d. i. anuç., nicht nu çâsanam) annimmt, möge aber so nur (wie folgt) diese beiden (âhuti) opfern (folgt der Spruch). Dies, dies ist so“. Diese letzten Worte: tat tad itî3m kehren als solenne Bekräftigungsformel in diesen letzten Abschnitten des 7ten Buches, wie in dem 8ten Buche noch mehrmals wieder, so gleich hier in § 22 nach dem zweiten Spruche, ferner in § 25 und 8, 6. 9. Haug's

---

[1]) in der Note erklärt durch: the recovering of what is not to be lost. Es sollte vielmehr heifsen: the not recovering of what is lost.

Uebersetzung: „thus say the sacrificial priests (when this mantra is spoken by the king)" ist ganz und gar verfehlt.

Ibid. nicht: „does not forsake", sondern: „does not hurt", na parijinâti (kann ihm nichts anhaben, schaden). — Am Schlufs (pag. 476) hat Haug das doppelte eva, nach ishṭâpûrtasya und nach ete, ganz übersehen (er schiebt: „also" ein!): „nur dies ist die nicht-Beeinträchtigung (d. i. die volle Sicherung) des ishṭâpûrta, nämlich diese beiden âhuti: darum sind nur diese beiden zu opfern" (nicht die in 21 gelehrten beiden, welche nicht die Kraft haben, das jîtam, Beschädigte, Beeinträchtigte wieder herzustellen).

Pag. 476 (7, 23). In der Ueberschrift fehlt: not vor: lose (he must not lose).

Pag. 477 (7, 24). Gleich im Eingang ist dîkshito „when inaugurated" ausgelassen.

Pag. 479 (7, 25). Die direkte Uebersetzung von purohitasyâ "rsheyeṇâ durch: with the name of his house priests ancestral fires hielt ich erst für einen Druckfehler für: ancestral sires. Die stete Wiederholung des Ausdrucks indessen und Haug's Note zeigten mir bald meinen Irrthum. In der That aber wäre dies die einzig richtige Uebersetzung gewesen. Dafs nämlich, um zunächst bei der von Haug herangezogenen Stelle des Âçval. çr. stehen zu bleiben, zu ârsheyân in yajamânasyârsheyân pravṛiṇîte eben nicht agnîn zu ergänzen ist, ergiebt sich schon aus dem einfachen Umstande, dafs der Text koordinirt damit die Worte: râjarshîn vâ râjnâm aufführt, wo denn auch Haug übersetzt: (if the sacrificers happen to be Kshatriyas or Vaiçyas he mentions the fires of the Ṛishi-

Ancestors of their purohitas) or the princely Ṛishis [1]): es müſste dann doch wahrlich sonst auch hier ein Wort stehen, welches sich mit the fires of the princely Ṛishis übersetzen liesse. Da dies nun aber einmal nicht geht, so ergiebt sich auch für ârsheyân dieselbe Auffassung, wie für râjarshîn, als nothwendig, es ist auch dazu resp. ṛishîn oder etwa pûrvajân zu ergänzen (s. Harisvâmin im schol. zu Kâty. p. 242, 6). Noch klarer sodann ergiebt sich dies aus anderen Texten, wo wir bei der gleichen Gelegenheit gar nicht das Mascul. ârsheyân, sondern das Neutrum ârsheyâṇi vorfinden, wobei denn begreiflicher Weise an die Ergänzung von agnîn in keiner Weise gedacht werden kann, und wozu die scholl. vielmehr apatyâni (schol. Kâty. p. 242, 8) oder nâmadheyâni (ib. 246, 5) ergänzen: so Kâty. 3, 2, 7 yajamânârsheyâṇy âha (und in 8 folgt yâvanto vâ mantrakṛitaḥ, womit denn doch wahrlich auch nicht die Feuer der Ahnen gemeint sein können!), ebenso Çâṅkh. 1, 4, 15 yajamânasya trîṇy ârsheyâṇy abhivyâhṛitya. — Da übrigens Haug's Angaben über die Ceremonie, bei deren Gelegenheit diese Berufung auf die Ahnen stattfindet, den sogenannten pravara, ebenso wie die von ihm daran geknüpften Bemerkungen auch sonst noch theils unzureichend, theils geradezu verworren und unrichtig sind, möge Folgendes zur Erläuterung dienen. Der pravara ist ein integrirender Anfangstheil jedes Opfers. Nachdem nämlich das âhavanîya-Feuer, unter Recitation der sâmidhenî-Verse durch den hotar, von dem adhvaryu ge-

---

[1]) wobei er übrigens das Wort râjnâm ausläſst: nur bei dem râjan nämlich ist dies erlaubt, nicht auch bei den vaiçya, wie sich aus Haug's Darstellung ergeben würde.

nügend mit Brennholz versehen und mit Ghee (dem uttarâghâra) getränkt ist, handelt es sich darum, die Götter herbeizuholen. Es ist dies das Amt des hotar, den der adhvaryu nunmehr dazu beruft (pravṛiṇîte). Um ihm aber dies wichtige Amt zu erleichtern, richtet sich die Bitte zunächst an agni, den göttlichen hotar: agnir devo daivo hotâ devân yakshad vidvâñç cikitvân, und um dieser Bitte bei agni mehr Eingang zu verschaffen, wird er daran erinnert, wie er dies Amt schon bei früheren Gelegenheiten verrichtet habe, und er resp. darum gebeten, es wieder ebenso zu machen, wie damals bei (dem Opfer des) Manu, bei Bharata, bei NN, bei NN, manush vad (= Manor yajne Çat. 1, 5, 1, 7), bharata vad, amu vad, amu vat, für welches NN. denn der adhvaryu aus dem Kreise der ṛishi-Ahnen des Opfernden drei (oder fünf etc.: die Zahl differirt, s. im Verlauf) Namen zu nennen hat, die zu einander im Verhältniſs von Vater, Sohn und Enkel stehen (parastâd arvâk, pitaivâ 'gre 'tha putro 'tha pautraḥ). Die Formel geht dann noch weiter fort, und erst in den Schluſsworten wird der Name des wirklichen, menschlichen hotar genannt, der dadurch erst wirklich zum hotar wird (bis dahin war er noch ahotar Çat. 1, 5, 1, 18). Es theilt sich somit die Handlung in drei Theile, mit Sây.'s Worten (zu Çatap. 1, 5, 1, 1) in das daivahotr-ârsheya-mânushahotṛîṇâm varaṇam, und werden resp. die Worte ârsheyam pravṛiṇîte (Çat. 1, 5, 1, 9) von Sâyaṇa durch ṛishîṇâm sambandhinam adhvaryur hotâram vṛiṇîte erklärt. Auſser dieser durch den adhvaryu zu recitirenden pravara-Formel giebt es nun aber noch eine andere Fassung derselben, welche schon früher, nämlich unmittelbar nach den sâmidhenî-Versen, und zwar, wie diese, durch den hotar selbst recitirt wird. Sie

ist ausschliefslich an agni gerichtet und beginnt [1]): agne mahâṅ asi brâhmaṇa bhârata deveddho manviddhaḥ. Zwischen bhârata und deveddho nun sind hier die Namen der drei (resp. fünf etc.) ṛishi-Ahnen ebenso wie oben, aber in patronymischer Form, resp. im Vocativ, als Beisatz zu agne, einzufügen, z. B.: âṅgirasa bârhaspatya bhâradvâja, d. i. „o du agni, der du dem Aṅgiras, (dessen Sohne) Bṛihaspati, (und dessen Sohne) Bharadvâja gedient hast" (diene auch diesem Opfernden). Oder: vâsishṭha çâktya pârâçarya „du, der du dem Vasishṭha, (dessen Sohne) Çakti, (und dessen Sohne) Parâçara gedient hast". Hier ist der Punkt, aus welchem heraus sich Haug's irrige Auffassung des Wortes ârsheya an unserer Stelle entwickelt hat [2]). Dasselbe ist aber hier wie in allen den Stellen, wo sich die Worte: ârsheyam pravṛiṇîte finden, einfach nur als collectives Neutrum zu fassen, in der Bedeutung von: Ahnenreihe. Die Zahl der zu nennenden Glieder derselben ist in der Regel drei, doch finden sich auch deren fünf, z. B. (nach Vinâyaka zu Çâṅkh. Brâhm. 3, 2) bei den Bhṛigu (bhârgava cyâvanâ "pnavânau 'rva jâmadagnya wenn der hotar, bhṛiguvac cyavanavad etc. wenn der adhvaryu die Formel recitirt), oder auch nur zwei, z. B. bei den Viçvâmitra (vaiçvâmitra kâpotaretasa) oder gar nur einer, z. B. bei den Vasishṭha (vâsishṭha): vier Glieder werden gar nicht, und sechs Glieder nur bei einem dvigotra-Opfrer [3]) genannt Çâṅkh. 2, 4, 16. Es richtet

---

[1]) s. Çat. 1, 4, 2, 2. Ts. 2, 5, 8, 7. 9, 1. Çâṅkh. Br. 3, 2. çr. 1, 4, 14. Kâtîyahautras. 1, 2, 2 (6).

[2]) vgl. Saṃskâra-Kaustubha 182 b bis 183 b und Müller Anc. S. Lit. pag. 386.

[3]) z. B. bei einem solchen, der ein Adoptivsohn ist, wie Çunaḥçepa Âjîgarti, der gleichzeitig Devarâta Vaiçvâmitra war.

sich dies nach der Zahl der mantrakṛit, die dem Geschlecht des Opfernden angehören, Kâty. 3, 2, 8 und Âpastamba im schol. dazu: nur diese gelten als ṛishi. Man sollte hienach meinen, daſs aus diesem Brauche feste genealogische Listen hervorgegangen sein müssten, und in der That sind uns auch dergl. Listen mehrfach erhalten, dieselben differiren aber unter einander auf das Aeuſserste[1]): die älteren sind kurz, je später aber je länger erscheinen sie, und natürlich auch je abweichender. — Es gilt nun übrigens diese ganze Einrichtung überhaupt nur für die Brâhmaṇa, die beiden anderen Kasten berufen den hotar stets mit der Ahnenreihe ihres Hauspriesters (purohita), nicht mit den Namen ihrer eigenen Ahnen. Nur die Könige machen eine Ausnahme, insofern bei ihnen die Anführung eigener Ahnen, falls dieselben zu den ṛishi, resp. mantrakṛit gehören, wenigstens erlaubt ist: unsere Stelle indessen hier z. B. legt auch ihnen die Verpflichtung auf, sich nur der Ahnenreihe ihres purohita zu bedienen, und zwar eben nicht blos beim hotṛipravara, sondern auch noch bei einer andern Gelegenheit, bei der dîkshâ nämlich (Lâṭy. 1, 3, 18. Mânavam bei Müller pag. 387), wo der Opfernde nicht seine eigenen Väter (Vater, Groſsvater, Urgroſsvater), sondern nur die seines Priesters nennen soll[2]). Man sieht hieraus einestheils (was ja überhaupt aus diesen Abschnitten des Ait. Brâhm. hier zur Genüge klar wird), wie hochgespannt die Ansprüche

[1]) So bezeichnet z. B. auch eine Inschrift (im Journ. As. Soc. Beng. 1862 pag. 120) einen Mann gleichzeitig als sâvarṇyagotra und als bhârgava-cyâvana-âpnavâna-aurva-jâmadagnyeti pañcapravara, während das Sâvarṇi gotra, wie Hall dazu mit Recht bemerkt, nach Âçval. çr. 12, 11 nur drei Ahnen aufführt, und zwar bhârgava, vaitahavya und sâvetasa.

[2]) Haug hat Beides vermischt: von der pravara-invocation ist aber bei dieser zweiten Gelegenheit auch entfernt nicht die Rede, und die „Feuer“ haben in der betreffenden Formel (vergl. auch Kâty. 7, 4, 11. 16, 5, 23. Çat. 3, 2, 1, 39. 40) gar nichts zu thun!

der brahmanischen Hierarchie waren, und andererseits wird daraus eben erklärlich, wie unter solchen Verhältnissen der Sinn für historische Ueberlieferung in Indien so völlig abhanden kommen konnte, ja mufste.

Pag. 482 (7, 27). who endeavour to sully anothers fame ist denn doch eine etwas zu freie Uebersetzung von: 'pûtâyai vâco vaditâraḥ „die da nicht-gereinigte (unreine) Rede sprechen". — Ferner nicht: „o thou member of the vile Brahman brood", sondern jedenfalls nur: „o thou vile member of the Brahman brood", brahmabandho.

Pag. 483 (7, 28). abhyamaṅsta ist keineswegs: he had scorned, und Sây. ist durchaus nicht misguided, wenn er es mit: he killed übersetzt. Die √man mit abhi heifst Jemanden nachstellen, und Haug selbst hat auf p. 220 (3, 34) anabhimânuka mit: he does not entertain any designs against . . (i. e. he does not kill them) übersetzt. Dazu stehen denn freilich die hiesigen Worte: „this can not mean (according to etymology): he killed" in einem kuriosen Widerspruche.

Pag. 484 (7, 29) nicht: „thou wilt favour", sondern: „du wirst befriedigen", jinvishyasi. — âvasâyî ist nach dem Comm. (s. auch Petersb. Wörterb.) mit: hungry of eating food übersetzt, besser aber wohl als Nebenform zu ăva-sâyî (überall-) wohnend aufzufassen. — Statt yathâ kâmaṃ prayâpyo ist yathâkâmaprayâpyo zu lesen, und mufs dieses Part.F.P. Caus. allerdings wohl in reflexiver Bedeutung aufgefafst werden (Haug: ready to roam about everywhere), da die sonstige Bedeutung hier nicht passen würde.

Pag. 486 (7, 30) richtig: they tilted over the (besser: these) soma cups, tatraitâṅç camasân nyubjan, was wir einstweilen ad notam nehmen (s. unten p. 328).

Pag. 487 (7, 31) nicht: „the Kshattra (ruling power) occupies (among men the same place as) the Nyagrodha among the trees; for the Kshattra are the royal princes, whose power alone is spread here (on this earth) as being alone invested with sovereign power“, sondern: „unter den Bäumen ist der nyagrodha Fürst (fürstliche Gewalt, kshatram), unter den Menschen der râjanya. Denn der kshatriya wohnt hier in (seinem) Reiche wie eingewurzelt gleichsam, wie feststehend (: ebenso der nyagrodha in der Erde)“. kshatram ist nicht Subject, sondern Prädicat. Ganz ebenso verkehrt ist die Uebersetzung einer analogen Stelle auf pag. 507 (8, 8).

Pag. 488 (7, 32) nicht: „and perform for the king (!) the several ceremonies preceding the eve of the festival just in the same way as the real soma is treated“, sondern: „sie verfahren mit den als Substitut dafür genommenen Früchten (prativeçaiḥ = pratinidhibhiḥ) bis zum Vorabend ganz nach dem Ritual des râjan (d. i. des soma).“ Es ist nämlich theils râjnas, nicht râjne zu lesen (râjna evâvṛitâ), theils darunter nicht der König, sondern der soma zu verstehen. — Ob âvṛit hier schon die prägnante Bedeutung, wie in den sûtra hat, nämlich blos von dem Ceremoniell, mit Ausschlufs der Sprüche gilt, ist ungewifs.

Pag. 489 (7, 32) nicht: „then they should make two parts of what is squeezed for the king (!), one is to be made ready for the morning libation“, sondern: „wenn sie dann Morgens den râjan (d. i. den soma) auspressen, theile man jene (Früchte) in zwei Theile: die einen presse man (die andern lasse man fürs Mittagopfer)“. Der Text hat râjânam, nicht râjne, und ist darunter einfach wie eben der soma zu verstehen.

Pag. 490 (7, 33) „the drinking from the Traita cups“. Die Entdeckung dieses dem Ritual völlig unbekannten Namens, auf die sich Haug nicht wenig zu Gute thut (Sây. does not explain the term . . ., but we need not despair of making out its meaning) zerfliefst einfach in Nichts. Die Worte des Textes: tad yatraitâṅç camasân sind nämlich einfach ebenso zu theilen, wie Haug selbst pag. 486 (ob. p. 326) die Worte: tatraitân richtig getheilt hat, in: yatra etân. Haug scheint dies übrigens auch selbst bereits gefühlt zu haben. Während er nämlich auf p. v. der Corr. zu vol. I. noch sagt: „the rare word *traita* appears to have been very early misunderstood“, und die Theilung: yatra etân (die auch Sâyaṇa annehme) als: open to objection bezeichnet, weil „there is nothing in the preceding to which the demonstrative etâṅç might be referred“, ist in den Corrigenda zu vol. II. (pag. 537), unter Verweis auf die Corr. zu vol. I., der Rückzug etwas entschiedener angetreten: „my opinion on the Traita cups rests on a doubtful reading“. Nun wahrlich, nicht blos „doubtful“.

Pag. 491 (7, 33). Die einfachen Worte: „zuerst werfe er den einen dieser beiden (Halme) nach dem vashaṭ-Rufe mitten zwischen die paridhi-Hölzer unter Recitirung des Verses dadhikrâvṇo, der mit svâhâ zu schliefsen, den andern sodann nach dem anuvashaṭ-Rufe mit dem Verse â dadhikrâḥ“, sind von Haug sehr willkürlich auseinandergerissen und versetzt.

Ibid. when the priests then take the Soma cups, tad yatraitâṅç camasân, richtig! Dagegen auf p. 492 (3, 34) werden dieselben Worte wieder mit: when the priests put the Traita cups übersetzt!

Pag. 492 (7, 33) nicht: „he blesses the Camasa (i. e.

what he has drunked from it) to bear fruit", sondern: „er begiefst den Becher mit Wasser", âpyâyayati. Haug's irrige Uebersetzung dieses terminus technicus ist um so auffälliger, als er auf der nächsten Seite die gerade auf unsere Stelle hier sich zurückbeziehenden Worte: samânam âpyâyanaṃ camasasya richtig mit: the sprinkling of the cup with water (âpyâyanam) is the same as above (when the Traita [!] Camasa are emptied) übersetzt hat. Auch auf pag. 58 (1, 26) sind die Worte: râjânam âpyâyayanti richtig mit: they sprinkle the king (soma) with water wiedergegeben.

Pag. 493 (7, 34) nicht: „in this way he makes the immortal Pitaras enjoy the libations", sondern: „so macht er die pitar unsterblich, als an den savana betheiligt", denn jeder wird unsterblich, heifst es weiter, der an den savana Theil hat. Auch hat Haug selbst diese Stellung von amṛita (als zuzutheilendes Prädicat) im gleich folgenden Satze: the ancestors of a king who enjoys, when sacrificing, this Narâçaṅsa portion (der Text hat nur: seine pitar) therefore become immortal, ganz richtig aufgefafst, warum also nicht auch schon hier?

Ibid. nicht: „this portion (bhaksha) was told", sondern, wie unmittelbar vorher richtig übersetzt, etwa: „this way of enjoying the Soma juice was told".

Ibid. Die Worte: thence (this traditional knowledge) passed to ..., thence to ... thence to erwecken die Vorstellung, als ob jeder Folgende von dem Vorhergehenden diese Kenntnifs erhalten habe. Davon ist aber gar nicht die Rede. Parvata und Nârada theilten sie allen den Genannten mit, nicht unter diesen wieder Einer dem Andern. — Statt Sârjaya (auch im Text pag. 192) ist Sârñ-

jaya (ABC) uud statt Samaçruta ist Sanaçruta zu lesen, letzteres resp. als Sanaḥcruta zu verstehen (BC lesen geradezu so). Unmittelbar vorher liest A provâcâçniḥ, was etwa in provâca Âçniḥ zu theilen wäre, jedenfalls wenigstens eine lectio difficilior, als die auch von BC getheilte Lesart Haug's provâcâgniḥ repräsentirt.

Pag. 496 (8, 1). Die Worte: tad idaṃ rathantaraṃ stutam âbhyâm pratipadanucarâbhyâm anuçaṅsati sind in der Uebersetzung ganz ausgelassen.

Pag. 497 (8, 1) nicht: „this Pragâtha belonging to (all) Soma days“, sondern etwa: „he is appropriate for the ahîna sacrifices“, so 'hnâm; ganz wie unmittelbar darauf die Worte: tâ ahnâm richtig mit: they are those appropriate for the Ahîna sacrifices, im Gegensatz nämlich zu dem danebenstehenden aikâhika (peculiar to the Ekâhas), übersetzt werden.

Ibid. nicht: „is appropriate to both the Sâmans, which are chanted“, sondern: „eignet sich für einen mit beiden sâman versehenen Tag (ubhayasâmno ist Genitiv eines bahuvrîhi), denn (hier) werden ja beide sâman verwendet“.

Pag. 498 (8, 2) nicht: „by this Gaurivîti-hymn the Marutvatîya Shastra becomes successful, on which a Brâhmaṇam has been told“, sondern: „das gaurivîtam (sûktam) nämlich ist ein vortreffliches marutvatîyam (trefflich dazu geeignet): das brâhmaṇam davon (der mystische Grund hiefür) ist (bereits oben, 3, 19) erörtert“.

Ibid. nicht: „that is what the Bṛihat Pṛishṭha becomes (for the sacrificer)“, sondern: „(folgendes ist der Grund) weshalb (das nishkevalyam) das bṛihat zum pṛishṭham hat“. bṛihatpṛishṭham ist bahuvṛîhi, nicht karmadhâraya.

Pag. 499 (8, 3) nicht: „for the number 15 is strength, sharpness of senses, and power, the Kshattra is strength, the royal prince is might“, sondern: „der pañcadaça (stoma, der aus 15 Versen besteht) ist nämlich Kraft, Stärke, Tapferkeit, (und so ist auch) der râjanya Kraft, Herrschaft, Tapferkeit“. kshatram ist nicht Subject, sondern Prädicat, ebenso wie ojaḥ und vîryam, mit denen es ganz koordinirt steht, wie der gleich folgende Satz ojasâ kshatreṇa vîryeṇa bezeugt. — Auf pag. 501 (8, 4) ist dieselbe Stelle etwas anders, aber ebenfalls falsch übersetzt.

Pag. 499 (8, 8) nicht: „is in direct relationship with the ancestral fire (!)“, sondern: „(das bṛihat ist daher diesem sûktam, weil beide von Bharadvâja stammen) gleichförmig (anpassend, auch) von Seiten der Abstammung“, ârsheyeṇa saloma, wörtlich: durch Abstammung gleichhaarig. — In der Erklärung des Wortes ârsheya durch bharadvâjamunisambandhaḥ hätte sich Haug immerhin durch Sâyaṇa können leiten lassen! saçiriskaḥ sodann (soll wohl saçiraskaḥ sein!) hat bei Sây. entfernt nicht den von Haug ihm untergelegten Sinn: „having a helmet, or turban“ (!), sondern, da er es ausdrücklich durch sampûrṇa erklärt, nur die Bedeutung von: „sammt dem Kopf“, d. i. „von Kopf zu Fuſs, ganz, vollständig“, die diesem aus sa und çiras (mit ka als samâsânta), nicht aus sa und çiraska (so etwas muſs Haug darin suchen!), bestehenden Worte oft genug zukommt, s. Çâṅkh. g. 1, 11, 2. Gobh. 2, 1, 16 (diese Stud. 5, 294. 307). — Was endlich saloman betrifft, so ist dies für das Ait. Br. keineswegs ein „obsolete term“, sondern ein in der Sprache der Brâhmaṇa überaus häufiger Ausdruck für: gleichförmig, passend, angemessen, s. Çat. 2, 1, 2, 1. 4, 2, 5, 14. 6, 3, 3. 5, 3, 5, 26. 12, 7, 2, 16 (gegenüber

von viloman), salomatvâyaiva Pañc. 11, 11, 3 (schol. sârûpyâya apachedâbhâvenaikarûpyâya). 13, 6, 2. 14, 6, 1 (schol. pûrvaiḥ stomaiḥ salomyâya, saṃtânâya).

Pag. 500 (8, 3) nicht: „there the Bṛihat Pṛishṭha is to be employed, for this makes it (the sacrifice) complete", sondern: „da ist nur das bṛihat als pṛishṭham zu verwenden: (denn) das ist erfolgreich" (gedeihend).

Ibid. (8, 4) nicht: „this sacrifice should be the Ukthya which has 15 Stotras and Shastras", sondern: „es sollte ein mit dem pañçadaçastoma zu feiernder Ukthya-Tag sein". Die 15 stotra und çastra nämlich sind ja dem ukthya stets eigen, aber die stotra können auch in einem andern, als dem pañcadaça stoma gefeiert werden (s. oben p. 229 n. 2), und der Text besagt eben, daſs dies hier nicht der Fall ist. Auch kann pañcadaça gar nicht: „15 stotra und 15 çastra habend" bedeuten, sondern dies würde in der Weise auszudrücken sein, wie es 4, 12 (und 3, 41) geschehen ist, tasya pañcadaça stotrâṇi bhavanti pañcadaça çastrâṇi (oder tasya triṅçat stutaçastrâṇi bhavanti). Dies Wort hat vielmehr nur (wie andere dergl. Ordinal-Zahlen) folgende Bedeutungen: 1) der fünfzehnte (zu andern 14), 2) mit 15 vereinigt oder aus 15 bestehend, 3) als mascul. der aus 15 stotriya-Versen bestehende stoma, 4) wiederum adjektivisch, mit dem pañcadaça stoma zu feiern. Und diese letztere Bedeutung liegt hier vor. — Ebenso auf pag. 501 (8, 4), wo statt: „therefore the Ukthya which is fifteenfoold, should be (employed for the king at this occasion)" es ebenfalls heiſsen sollte: „darum sollte dieser (Tag) ein mit dem p. stoma zu feiernder ukthya sein: so sagen sie".

Pag. 501 (8, 4) nicht: „the number (!) seventeen re-

presents the Vaiçyas and twenty one the Shûdras", sondern: „der aus 17 stotriyâ bestehende stoma entspricht den viç, der aus 21 bestehende dem çaudra varṇa". Auch wäre zu dieser sonderbaren Angabe wohl eine Erklärung am Orte gewesen. Dieselbe ist ziemlich einfach. In den den Brâhmaṇa eigenthümlichen Nebeneinanderstellungen der Götter, Metra, stoma, sâman, Kasten etc. (vgl. z. B. diese Stud. 1, 278. 8, 33. 38. 39. 53. 56. 64) nehmen der saptadaça stoma und die vaiçya die dritte, der ekaviṅça dagegen und die çûdra die vierte Stelle ein: dies der Grund ihrer Gleichstellung.

Pag. 502 (8, 5) nicht: „and successive (!) helmets (!)", sondern, wie Haug selbst auf p. 515 (8, 12) richtig übersetzt: „its [two] topboards and its [two] sideboards". Warum nicht auch hier schon so? vergl. Goldstücker dict. unter abhisheka pag. 277 b. — Ferner nicht: „cords for binding", sondern: „das Flechtwerk" (Gewebe, tela, Schönborn pag. 19).

Pag. 503 (8, 5) nicht: „the little space within the Vedi is thus allotted to her, as well as the large (infinite) region outside", sondern: „der Raum innerhalb der vedi ist ihr (der Erde) beschränktes Abbild, der Raum aufserhalb derselben ist jene ungemessene Menge": Schönb., huius terrae ea pars quae intra templum sita est terminis est circumscripta, ea pars quae extra templum est, immensam multitudinem significat.

Ibid. (8, 6) nicht: „kneels down with crossed legs, so that his right knee touches the earth", sondern einfach (Schönborn): dextro genu inclinato, âcya jânu dakshiṇam. Es wird diese Positur beim Sitzen allerdings sehr häufig erwähnt, nicht blos für den „hotar principally",

sondern sie ist die Regel bei allen upavishṭa-homa (Kâty. 3, 7, 6). Die scholl. verstehen auch âcya allerdings als bhûmau pâtayitvâ: in den Worten selbst liegt indessen dieser Sinn nicht, und wenn er sich auch demselben sekundär angeschlossen haben mag, für die Zeit der Ritualtexte ist er einstweilen wenigstens nicht beweisbar.

Ibid. Die Worte: to be a great ruler sind zu streichen, da ihnen im Texte nichts entspricht. — Dagegen ist pag. 504 (8, 6) pârameshṭhyâya nicht mit: to reach the world of Prajâpati, sondern mit: zur höchsten Stellung, (Schönborn: ad summum imperium) und âtishṭhâya nicht mit: to live there for a long time, sondern mit: zum Obenanstehen (Schönborn: ad summam praefecturam) zu übersetzen. Denn parameshṭhin wird in den Brâhmaṇa, ja noch in den sûtra (s. Gobh. 1, 1, 12), noch rein appellativisch gebraucht (z. B. parameshṭhitâm gachati ya evam veda Pañc. 19, 13, 1. 22, 18, 1); ist auch von Haug selbst unten auf p. 516. 517. 518 (8, 12—14) so (freilich als „one who has attained the highest desires"! und als „possessed of the power of obtaining anything wished for", das Abstraktum resp. als „fulfilment of the highest desires", als ob das Wort mit √ish zusammenhinge!) aufgefafst worden. âtishṭha sodann kommt von ati-shṭhâ, nicht von â-tishṭha (wie Haug offenbar, im Anschlufs an Sâyaṇa, s. Petersb. W. und Goldstücker Dict. p. 275 b. 276 b, annimmt).

Pag. 504 (8, 6) nicht: „the two verses, commencing agner gâyatrî, are then recited" (!), sondern: „mit Bezug hierauf werden diese beiden Verse überliefert": te ete abhyanûcyete: es ist dies keine Ritualvorschrift, sondern ein Citat, aufgeführt in der hiefür solennen Weise.

Ibid. nicht: „for the waters if not invoked take away ..., but not (if they have been duly invoked)“, sondern: „(er thut so) indem er denkt: mögen die Wasser diesem nicht ... wegnehmen“.

Pag. 505 (8, 7) nicht: „then he shall pronounce (when sprinkling) the sacred word bhûr“, sondern: „bhûr, so (weit nur) möge er recitiren“, d. i. den Weihespruch schon mit bhûr schliefsen. — Unter dvipurusham ist besser nicht (wie Sây. thut, s. Goldst. pag. 267 a) son and grandson, sondern der Opfernde und dessen Sohn zu verstehen, ebenso unter tripurusham er selbst, Sohn und Enkel, nicht Sohn, Enkel und Urenkel.

Pag. 506 (8, 7) nicht: „the Kshattriya who has the mantra recited with the addition of these sacred words, provides for another (not for himself)“, sondern: „er (der hotar) versieht dadurch einen Andern mit dem, was das All überragt“ (und das wäre zu viel des Guten, darum nehme er einen andern Spruch). atisarveṇa ist nicht: „by what is beyond the whole mantra“, sondern: „by what is beyond the whole Universe“, als Correlat zu dem vorhergehenden sarvâpti.

Pag. 506 (8, 7) s. oben p. 185—88. — Auch das Folgende hat Haug merkwürdig irrig aufzufassen verstanden. Es werden 14 Dinge, resp. Eigenschaften aufgezählt, die sich in Folge des Opfers von dem kshatriya entfernen und deren Wiedergewinnung in § 8 geschildert wird: 1 und 2) brahmakshatre (Dual., Haug trennt hier, wie auf p. 507, das Wort und fafst kshatre als Locativ (!): the Brahma which was placed in the Kshattra), 3—7) ûrg, annâdyam, apâm oshadhînâm raso, brahmavarcasam, 8) irâ, 9) pushṭiḥ (Haug fafst irâpushṭiḥ als Compositum: the thriving con-

sequent on food, aber in § 8 ist beides getrennt, irâyai tat pushṭyai rûpam), 10) prajâtiḥ, 11) kshatrarûpam, die Herrschergestalt, in § 8 mit der surâ verglichen, Haug: that peculiar form of the Kshattra (all that it comprises). Die folgenden drei (12—14): atho annasya rasaḥ, oshadhînâm kshatram, pratishṭhâ sind bei Haug gar nicht mehr zur Aufzählung gezogen, sondern als selbständiger Satz behandelt (!), wie folgt: „And as further regards the sap for (producing) nourishing substances (!) the Kshattra is the protection of the herbs“ (!).

Pag. 507 (8, 8) nicht: „the spirituous liquor represents the Kshattra and further the juice in the food“, sondern: „nun (der Grund) weshalb surâ genommen wird. Sie (repräsentirt) die (feurige) Herrschergestalt und den Saft der Nahrung“. rûpam kann hier nicht wie sonst am Ende von Comp. die Bedeutung „stellvertretend, entsprechend“ haben, sondern kshatrarûpam bezieht sich auf das im vorigen § unter den 14 Eigenschaften des kshatriya aufgeführte kshatrarûpam, die fürstliche Erscheinung und Gestalt desselben (Schönborn: imperii forma, Goldst.: the type of a kshatriya's power, on account of its fierceness or hotness) zurück.

Ibid. (s. oben pag. 327). Auch die einfachen Sätze: „nunmehr (der Grund), warum dûrvâ (-Gras) genommen wird. Die dûrvâ ist Fürst (kshatram) unter den Kräutern, der râjanya (unter den Menschen); denn der kshatriya ist hier in seinem Reiche wohnend, gleichsam eingesenkt (darin), wie feststehend. (Auch) die dûrvâ ist mit ihren Absenkern eingesenkt gleichsam in die Erde, wie feststehend (darin). Dadurch, dafs dûrvâ (genommen wird), setzt er in ihn (wieder) das oshadhînâm kshatram (13) und die pratishṭhâ

(14) hinein" sind bei Haug merkwürdig auseinandergerissen und verschränkt.

Pag. 508 (8, 8) weshalb die von Haug nach Sâyaṇa gegebene Uebersetzung des Verses: nânâ hi vâm (Vs. 19, 7) „does not appear to be the original meaning of the verse", ist mir unklar. Der Vers ist ein reiner Ritual-Vers und kann gar keinen andern Sinn haben, wird auch eben speciell bei surâ-Libationen verwendet, s. Çatap. 12, 7, 3, 14. Kâty. 19, 2, 21. T. Br. 2, 6, 1, 4. Kâṭh. 37, 18.

Ibid. nicht: „he should think: the giver (the priest) of the goblet (!) (to be his friend) end give him (the remainder of) this (liquor). This is the characteristic of a friend", sondern: „wen er für freigebig (gegen sich) hält, dem reiche er diese (die surâ, nachdem er selbst getrunken hat): denn dies ist das Zeichen eines Freundes (dafs er sich freigebig zeigt)". Schönborn: quem sibi fore largitorem putat.

Pag. 509 (8, 9) nicht: „he announces his descent", sondern: „he speaks while descending". pratyavaroham ist Gerundium, nicht Accus. eines nomen appellativum.

Ibid. nicht: „finally he stands firmly through the universal soul (sarva-âtmâ which connects all the things just mentioned)", sondern (Schönborn): „in fine toto corpore consistit", sarveṇâtmanâ pratitishṭhati. — uttarottariṇîm ist nicht: continuous, sondern: evergrowing.

Ibid. nicht: „he then stands inclining his body" (upasthaṃ kṛitvâ)", sondern: „er sitzt, einen Schoofs bildend".

Pag. 510 (8, 9) nicht: „as regards (the mantra): „I present a gift etc.", he emits Speech by it. For the words: „I give" implies that Speech is conquered

(recovered, after having been silent). „When Speech is recovered then (consequently) all this my performance shall be completed", having so thinking emitted Speech he approaches the Âhavanîya and puts a stick into it", sondern: „nunmehr (der Grund) weshalb er mit dem Spruche: varaṃ dadâmi die Rede (wieder) freiläſst. Das nämlich ist der Sieg (Höhepunkt) der Rede, daſs er sagte: „ich gebe". Was der Sieg (Höhepunkt) der Rede ist, dem folgend möge dies mein Opfer zu Ende kommen — so denkend (sprach er so). — Nachdem er (so) die Rede wieder freigelassen, steigt er wieder hinzu und legt ein Brennholz in den âhavanîya". — vâcas ist nicht genitivus objecti, sondern subjecti.

Ibid. Wie: sam veṅkshvendriyeṇa „become joined to the sharpness of senses" bedeuten soll, ist räthselhaft. Das einzig Richtige ist mit dem Pet. Wörtb. unter indh samintsva zu restituiren, s. Çat. 11, 5, 4, 5.

Pag. 510 (8, 9) nicht: „thou art the means of subduing the regions; ye (steps) make me capable of adoring (in the right manner) the gods", sondern: „du (o Schritt) bist die Ordnung der Himmelsgegenden (das Mittel sie zu ordnen): möge bei mir von den Göttern her Ordnung werden"; kalpata kann nämlich nicht 2. p. plur. Parasm. sein, da kalp, in Ordnung sein, nur im Âtmanep. im Gebrauch ist, sondern es muſs 3. pers. Singul. Imperf. sein, mit mangelndem Augment, in optativem Sinne. Das Pet. Wörtb. will geradezu kalpatâm restituiren.

Ibid. nicht: „to undo again a defeat", sondern: „damit ihm, was er ersiegte, nicht wieder verloren gehe", jitasyaivâ 'punaḥparâjayâya, (Schönborn): ne perdat occupata.

Pag. 511 (8, 10) nicht: „standing amidst both armies arrayed in battle lines“, sondern: „wenn die beiden Heere zusammenstofsen“. (senayoḥ samâyatyoḥ ist locativus absolutus). — Ibid. nicht: „turn towards this (north-east) direction: thy chariot should be turned thither; then to the north-west, south and east“, sondern: „steige auf! nach dieser Richtung hin wende sich dein Wagen, dann nach Norden, Westen, Süden, Osten“. — Ibid. nicht: „the Kshattriya conquers the (hostile) army when he at the time ...“, als Anfang eines neuen Satzes, sondern: „so besiegt er jenes Heer. — Oder wenn er ...“, da die ersten Worte noch zum Schlufs des vorhergehenden Abschnittes gehören, der neue erst mit yady u beginnt. — Auch im Folgenden bei: „if he be turned out“ statt: „oder (endlich) wenn er ....“ ist das u von yady u nicht berücksichtigt.

Pag. 512 (8, 10). Die Worte: uttarottariṇîṃ çriyam „evergrowing prosperity“ sind ausgelassen. — Ibid. nicht „fills a goblet four times with melted butter and makes thus three (each consisting of four spoonfuls) offerings“, sondern: „er opfert mit einem Becher drei viermal-geschöpfte Libationen von Opferschmalz“. — Ibid. (resp. auch in der Note) nicht: „in the Prapada-Form“, sondern: „in the Prapad-Form“. prapadam ist nämlich Gerundium von √pad + pra, nicht Accus. eines Wortes prapada, und bezieht sich gleichzeitig auf das Hineintreten (Inseriren) der Formeln: bhûr brahma ... mitten in die halbirten Opfersprüche hinein, wie auf das in den Formeln selbst sich findende prapadyate „er tritt hinein“. Die drei Opfersprüche (Ṛik 9, 110, 1—3) sind eigentlich aus drei pâda, resp. aus 12 + 8 + 12 Silben bestehend, werden

aber hier in zwei gleiche Hälften zu 16 Silben getheilt, resp. mitten im Worte auseinandergerissen, um jenen Formeln den Eintritt in ihre Mitte zu verstatten. Dieser Sinn mag vielleicht auch in dem ersten Theile der von Haug nach Sâyaṇa beigebrachten kârikâ stecken: jedenfalls aber enthält dieselbe (yâvadaksharasammitâḥ ist Compositum) nicht den geringsten Hinweis darauf, daſs: each syllable of the pâda is to be pronounced quite distinctly, was Haug darin sucht.

Ibid. (8, 11) nicht: „bhûr, brahma, prâṇam (breath) amṛitam (ambrosia) is such one (the name is required), who seeks for shelter and safety", sondern: „bhûr! in das brahma, den prâṇa, das amṛitam tritt hier dieser ein, in Heil und Schutz". prâṇam ist Accusativ, nicht Nominativ, wo es ja Neutrum sein müſste!

Pag. 513 (8, 11). In der Uebersetzung der ersten ṛic ist ṛiṇayânaḥ, etwa: „in persecution of their guilt", ausgelassen.

Ibid. nicht: „will be raised to an exalted position", sondern: „ist unberaubt (oder: wird nicht hin und her geschleppt)". Daſs hier 'vikṛishṭaḥ zu lesen, hätte Haug sich aus dem Zusammenhang, resp. aus dem Pet. Wörtb. (unter karsh) wohl entnehmen können.

Pag. 514 (8, 11) nicht: „the most degraded of men (nishâdas)", sondern wörtlich: „die Einsassen", d. i. die eingebornen wilden, gegen die Ârier feindlichen Völkerstämme Indiens. Es erhellt dies aus anderen Stellen der Brâhmaṇa und Sûtra, wo von ihren grâma oder sthapati die Rede ist, was doch von den „most degraded of men" schlechtweg nicht gut anginge. Nishâda ist eben kein ethischer, sondern ein politischer Begriff. Die Prä-

position ni hat resp. in dem Worte nicht die Bedeutung: nieder, niedrig, sondern die von: drinnen.

Ibid. nicht: „from such an army", sondern „durch (mein) kampflustiges Heer". So auch Schönborn. Die Worte: abhîtvaryâ senayâ sind nämlich theils Instrum., nicht Ablativ, theils gehören sie zum Vorhergehenden (zu jayâmi), nicht zum Folgenden (zu ishava ṛichanti). — In Haug's Note aus Sâyaṇa wird statt yuddhârthamudayuktâ zu lesen sein: yuddhârtham udyuktâ.

Pag. 516 (8, 12) nicht: „one should ascend the throne seat", sondern: „er (Indra) bestieg den Thron"; der Text hat (auch bei Haug selbst pag. 202) ârohat.

Ibid. nicht: „the gods bestowed on him, by proclaiming him as universal ruler, universal rule", sondern: „ihm, o ihr Götter! schreiet zu als samrâj, als sâmrâjya"! devâ ist Vocativ, und abhyutkroçata 2. pers. Imper. Sollte es, wie Haug will, 3. pers. Plur. sein, so müfste es wenigstens (der Mangel des Augments hätte nichts auf sich) abhyutkroçanta heifsen, doch hätte das Âtmanepadam nicht die geringste Berechtigung.

Pag. 517 (8, 13) nicht: „a gold leaf", sondern: „ein goldenes Sieb". Der Text hat (auch bei Haug pag. 202) nicht: patreṇa, sondern: pavitreṇa.

Ibid. und pag. 518 (8, 14, im Ganzen fünfmal) nicht: „during thirty one days (!!)", sondern: „während sechs mit dem pañcavinça stoma gefeierten Tagen": shaḍbhiç caiva pañcavinçair ahobhiḥ. Haug's Erklärung ist ein grammatisches Unding. — Zu den: living creatures (chiefly beasts) für Satvatâm s. oben p. 254.

Pag. 518 (8, 14). Der Text hat nicht: Himâlaya, das ja ein ganz sekundäres Wort ist, sondern: Himavant. —

Haug's kuriose Auffassung des Wortes virâj an dieser Stelle als without king verstöſst gegen den Zusammenhang: es ist geradezu widersinnig, dem Texte die Angabe unterzulegen, daſs zu seiner Zeit die janapada der Uttarakuru und Uttaramadra zum vairâjya, d. i. „for living without a king" eingeweiht worden sein, abhishicyante, und so geweiht, abhishikta, den Namen vi-râj, d. i. „without king" geführt hätten. Auch würde die Grammatik für diesen Fall wohl die Form virâṭka verlangen, vgl. aparimâtka Lâṭy. 4, 7, 11, apurorukka Çat. 4, 2, 3, 7. — Was den Umstand selbst betrifft, daſs hier die „janapada", in den andern Fällen nur die „Könige" genannt werden, so könnte der Grund etwa der sein, daſs von den mythischen Uttarakuru und Uttaramadra ein Jeder dem Brâhmaṇam als zu dem Titel virâj, d. i. a very distinguished king, berechtigt galt, eine Vorstellung, die in ihrem Verfolge nahezu auf dasselbe hinauskäme, was Haug im Sinne hat. Möglicher Weise aber ist auf den Umstand überhaupt gar kein Gewicht zu legen. Da es sich bei einem abhisheka eben eigentlich nur um Könige handeln kann, hat der Verfasser des Brâhmaṇa die Hinzufügung dieses Wortes zu den Namen dieser beiden Völker, bei welchen durch die nähere geographische Fixirung, die er dabei für nöthig hielt, die Gleichförmigkeit in der Darstellung, resp. in dem Umfang des Satzes, den Namen der übrigen Völker gegenüber, so schon sehr beeinträchtigt war, etwa einfach nur darum unterlassen, um diesen Umfang nicht noch mehr zu erweitern.

Ibid. nicht: „as had been only the prerogative of Prajâpati", sondern etwa: „Prajâpati-artig", oder geradezu: „Sohn des Prajâpati".

Pag. 519 (8, 15) nicht: „that he might cross (with his arms) the universe“, sondern: „er sei die Grenzen umschliefsend, umfassend“, samantaparyâyî, siehe Petersb. Wörterb.

Ibid. nicht (so auch Goldstücker pag. 278): „during all his life which may last for an infinitely long time, that he might be the sole king of the earth up to its shores bordering on the ocean“, sondern: „er erreiche die ganze (einem Menschen bestimmte) Lebenszeit, und sei einziger König der Meer-umflossenen Erde, von einem Ende bis zum andern Ende“. â 'ntâd â 'parârdhât (nicht â parârdhât, wie Sâyaṇa liest) gehört zum Folgenden, nicht zum Vorhergehenden.

Pag. 520 (8, 15) nicht: „should well consider“, sondern: „should not hesitate“, sa na vicikitset (auch in Haug's Text pag. 204).

Ibid. (8, 16) nicht: „four kinds of grain from vegetables“ (aushadhâni tokmakṛitâni), sondern: „viererlei (Getreide-) Kräuter in Halmen“, wie denn Haug auch im Verlauf selbst den Acc. tokma richtig durch sprouts übersetzt.

Pag. 521. Wenn es am Schlufse von 8, 17 heifst: „etc. (just as above see 8, 12)“, und wenn kurz: „18 = 13, 19 = 14“ angegeben wird, so ist dies denn doch etwas zu viel, da ja in der That zwischen den betreffenden Stellen einige sehr erhebliche Differenzen stattfinden.

Pag. 522 (8, 20) nicht: „he then should drink the remainder (after previous libation to the gods), when repeating the following two mantras: „of what juicy well prepared beverage Indra drank with his associates (!)“, sondern: „er trinke sie (tâm), sprechend: „was hierin

übrig vom saft'gen soma, was Indra trank kraft seiner Heldenthaten". Die Worte: yad atra çishṭam gehören nicht zur Ritual-Angabe, sondern bilden den Eingang des Verses, s. Vs. 19, 35. TBr. 2, 6, 3, 2. Kâth. 38, 2 (wo überall: riptam, statt: çishṭam). Kâty. 19, 3, 14 und hat Haug selbst auf p. 491 (7, 33), wo der Vers sich bereits vorfand, dies Verhältniſs auch ganz richtig erkannt. Warum nicht auch hier? — Sodann ist çacîbhis der Instrument. des Preises, für welchen, durch dessen Entrichtung, Indra den soma erhält. — Von „associates" endlich kann bei çacî nicht die Rede sein: das Wort geht nicht auf √ sac zurück, sondern auf √ çak, können. Auf pag. 491 hat es Haug mit „his hosts" übersetzt.

Ibid. nicht: „to thee, by drinking Soma, I send off (the Somajuice) which was squeezed, to drink it", sondern: „nach dir hin spende ich beim soma-Fest (sute) den soma (sutam) zum Trunke". — Die Verwandlung der surâ in soma, die kraft dieser Weihesprüche, in denen sie als soma behandelt wird, beim Trinken direkt entsteht, entspricht, worauf Haug auch andeutend hinweist (we have here a sample of a supposed miraculous transformation of one matter into another) ganz der Transsubstantiation des Weines in Blut beim Abendmahl, ist übrigens ein in dem vedischen Opferritual bei verschiedenen anderen Gelegenheiten (insbesondere bei allen Substitutionen für beschädigten oder unzureichenden Opferstoff) stetig wiederkehrender Zug.

Pag. 523 (8, 21) nicht: „in the land where the throne seat was erected", sondern: (Colebrooke) „in Âsandîvat". — Ibid. nicht: „which was walking over the best (fields full of fudder)", sondern: „ein scheckiges". Das

Wort sâraṃga, welches Haug etymologisch wörtlich genommen hat, ist ein in den Brâhmaṇa häufiger Farbenname, s. darüber diese Stud. 8, 275 (bei Colebrooke ist es in der Uebersetzung ausgelassen). — Für diesen Vers, wie für die folgenden und die dazu gehörigen Angaben, wäre eine Hinweisung auf die Parallelstellen im Çâñkh. çr., Çatap. Brâhm. und Mahâbhârata (s. diese Stud. 1, 276. 277) wohl am Platze gewesen.

Pag. 525 (8, 22) nicht: „what ever cows the sons of Priyamedhas (sic) had ordered Udamaya to give", sondern (Colebrooke): „of the cows for which the sons of Priyamedha assisted Udamaya in the solemn rite". — Warum v. 2 dieses § „does not refer to king Anga" ist nicht ersichtlich. Colebrooke bezieht ihn ausdrücklich darauf. — Haug's Text hat ashtâçîti, ABC lesen °çîtiḥ, es ist wohl °çîtiṃ zu lesen (vgl. oben p. 310 zu 7, 2 und etwa umgekehrt 3, 48?). — In v. 3 ist âḍhyaduhitṛîṇâm in der Uebersetzung ganz ausgelassen.

Pag. 526 (8, 22) nicht: „(Atri's son) being tired, desired his servants (to take charge) of Añga's gift", sondern: „ermüdet durch die Gabe des Añga (resp. durch die Austheilung) verlangte er nach Dienern" (dieselbe zu vollenden).

Ibid. (8, 23) nicht: „Dîrghatamas, the son of an unmarried woman", sondern: (Colebrooke) „D., son of Mamatâ". — Colebrooke's Lesart des Namens Duḥshanta stimmen auch alle drei hiesigen mss. bei (nur daſs sie geradezu Daushsh° lesen, alle fünf Male): ebenso Çat. 13, 5, 4, 11 (zweimal). Haug's Lesart Dushyanta (resp. Daushy°) ist daher wohl unbedingt zu verwerfen.

Ibid. nicht: „those horses which were fit for being

sacrificed", sondern: „(mehrere) Opferrosse" (nicht blos eins), açvair u ca medhyair îje.

Ibid. nicht: „flocks of cows by thousands", sondern: „thousand cows by floks", sahasram ... badvaço gâḥ.

Pag. 527 (8, 23) nicht: „overcame the stratagems of his royal enemy" (ähnlich Colebrooke: surpassed the prudence of [every rival] king), sondern: „überwältigte die (gegen ihn) machtlosen Könige"; statt râjno mâyâm mâyavattaraḥ (so auch ABC) ist nämlich zu lesen: râjno 'mâyân mâyavattaraḥ, vergl. Çatap. 13, 5, 4, 12: atyashṭhâd anyân amâyân mâyavattaraḥ.

Ibid. „(as impossible) as any mortal, belonging to the five divissions of mankind, can touch with his hands the sky", sondern: (Colebrooke) „the five classes of men have not attained his feats, any more than a mortal (can reach) heaven with his hands". Wie pañca mânavâḥ zu martya iva gehören könnte, ist gar nicht abzusehen.

Pag. 528 (8, 23) nicht: „the son of Çibya", sondern (Çaivyo und râjâ gehört zusammen): „der König der Çivi". Auch möchte ich Amitratapana als n. pr., resp. Çushmiṇa als zweiten Beinamen fassen.

Ibid. (8, 24). Haug's Lesart: 'yaksh(y)amâṇaḥ (mit avagraha) und Uebersetzung: even when (not) intending to bring a sacrifice sind völlig unbegründet, wie der dazu gehörige Nebensatz: devâ me 'nnam adann iti beweist, den Haug freilich seinerseits, aber eben ganz irrig, zum Folgenden zieht; der Sinn der Stelle kann nur sein: „drum möge ein König, der opfern will, einen brâhmaṇa als purohita nehmen, in dem Gedanken: mögen die Götter meine Speise verzehren".

Pag. 529 (8, 24) nicht: „pleased by the wish for sa-

crificing", sondern: „beopfert und befriedigt". Der Text hat (auch bei Haug pag. 211) nicht: abhihutâ-'bhiprîtâḥ, sondern: abhihutâ abhiprîtâḥ. Ebenso im Folgenden.

Ibid. und pag. 530 (8, 25) nicht: „this Agni Vaiçvânara, which is the Purohita, is possessed of five destructive powers", sondern: „dieser purohita nämlich ist ein agni vaiçvânara, begabt mit fünf Waffen". Das in dergl. Relativ-Sätzen stehende Wort (hier esha . . yat purohitaḥ) ist im Brâhmaṇa-Styl durchweg das Subjekt des Satzes, nicht das Prädikat (s. oben pag. 252). — Und so ist auch im Verlaufe mit dem Pronomen der dritten Person (asya, asmai, enam), resp. der dritten Person des Verbums, nicht Agni, wie Haug direkt in den Text aufnimmt, sondern nur der Purohita gemeint.

Pag. 530 (8, 25) nicht: „the empire of such a ruler (ârya) will be safe. Neither will he die before the expiration of the full life term", sondern: „sein Reich wird frei vom Hinsterben der Jugend: nicht verläſst ihn (selbst) der Lebenshauch vor (erreichtem, vollem) Lebensalter". Es ist nicht zu trennen (wie dies nach Sây. auch im Pet. Wört. und bei Goldst. geschieht): ayuvam âryasya râshṭram bhavati, sondern: ayuvamâry asya r. bh. Von yuvamâra, Tod der Jugend, ist ein Adjectiv yuvamârin gebildet. — Ibid. nicht: „he obtains by means (of his own) royal dignity that (for another, his son), and by means of bravery that (of another)", sondern: „er besiegt Herrschaft mit Herrschaft, erringt Kraft mit Kraft", kshatreṇa kshatraṃ jayati, balena balam açnute.

Pag. 530 (8, 26). subhṛitam ist adverbium, nicht: „who is well to be supported", sondern: „by good support". — ity eva tad âha „hierauf beziehen sich diese Worte". —

sa in: sa it ksheti geht auf den König, nicht auf den purohita. — Die Worte: tasmai viçaḥ svayam evânamante und : yasmin brahmâ râjani pûrva eti gehören nicht, wie Haug übersetzt, zum Text des Brâhmaṇa, sondern schliefsen den citirten Vers. Nicht: „the subjects (the tribes) form kingdoms", sondern: „viçaḥ bedeutet: râshṭrâṇi", und nicht: „before such a king who is preceded (pûrva eti) by a Brahma). Thus one calls him (such a Brâhmaṇa) a Purohita", sondern: „die Worte: „bei welchem König ein Brahman vorangeht" (den Vortritt hat), beziehen sich auf den Purohita". — Nicht: „who (what king) not being possessed of any wealth (!) renders service (varivaḥ) to a very indigent (Purohita)", sondern: „der da einem nicht in guten Umständen Befindlichen (brahman, folgt im nächsten pâda) bessere Umstände schafft". vasîyaḥ (Haug liest irrig: 'vasîyaḥ) kann denn doch wahrlich nicht nominativus masculini sein! sondern ist accusativus neutr. — Die Erklärung übrigens von avasyave durch avasyase, die das Brâhmaṇa giebt, ist natürlich ein Unding. Auch im vorhergehenden pâda ist prati irrig durch das Brâhm. von janyâni getrennt, während beide Wörter zusammengehören, als Compositum: und brahmaṇe im folgenden pâda ist noch zu: avasyave yo varivaḥ kṛiṇoti herüberzuziehen. Haug übersetzt irrig: „if the king is for the Brahman".

Pag. 533. 534 (8, 28). Dieser § ist in einer Weise misverstanden, wie man kaum für möglich halten sollte, zumal ein Blick auf Colebrooke's klare Uebersetzung (m. ess. 1, 44—46) genügt hätte, vor jedem Irrthum zu wahren. Nicht: „lightning is absorbed by lightning when it does not rain and is consequently hidden (to our

eyes). They do not percive such a flash of lightning when it dies and consequently disappears. When they do not see him (the enemy), he (the king) shall say: „with the death of lightning my enemy shall die ...“, sondern (Colebrooke): „lightning having flashed, disappears behind rain, it vanishes and none know (whither it is gone). When a man dies, he vanishes; and none know (whither his soul is gone). Therefore whenever lightning perishes, pronounce this (prayer): may my enemy perish ...“. Der Text hat nicht: vidyuty avṛishṭim, wie Haug liest (pag. 213) und trennt (vidyuti, Locativ von vidyut, avṛishṭim), sondern: vidyutya (Gerundium von √dyut) vṛishṭim. — Für die bei Haug am Schlufs jedes der fünf Absätze wiederkehrenden Worte: „for he will be killed“, bietet der Text nicht den geringsten Anlafs.

Pag. 535 (8, 28). Auch die letzte Zeile ist falsch übersetzt. Nicht: „even if he wears a stone helmet (is well-armed)“, sondern (Colebrooke): „though his enemy had a head of stone“, d. i. so hart wie Stein. Auch ist açmamûrdhâ natürlich nicht zu trennen, wie bei Haug p. 215 geschieht), sondern als Compositum zu schreiben.

Nun, die vorstehenden Bemerkungen werden auf den Recensenten des Saturday Review, api ha yady açmamûrdhâ bhavati, doch wohl einigen Eindruck machen. So schlimm hat er sich die Sache seines Clienten vermuthlich denn doch nicht gedacht, sonst wäre er wohl etwas vorsichtiger bei seiner Präconisirung desselben zu Werke gegangen. So gehts mit Kritiken a priori.

Es erübrigt nun noch, auch Haug's: Introductory essay etwas näher in's Auge zu fassen.

Die Herleitung (p. 4. 5) des Neutrums brâhmaṇa von

„brahmân, which properly signifies the Brahma priest who must know all Vedas and understand the whole course and meaning of the sacrifice", so daſs es ursprünglich nur „the Dictum of such a Brahma priest" bezeichnet habe, ist ebenso unrichtig, wie die höchst kuriose weitere Herleitung dieses brahmân selbst von dem abstrakten Neutrum brahma, Wachsthum (Brahmân is derived from brahma!). — Wie sich Haug zunächst diese letztere Herleitung grammatisch zurecht legt, verschweigt er uns leider. Es kann davon eben grammatisch in der That in keiner Weise die Rede sein: das Masculinum brahmán steht vielmehr dem Neutrum bráhman vollständig gleichberechtigt als direkte Bildung aus √ barh zur Seite. Beide sind durch den Accent hinlänglich von einander geschieden, wie ganz das gleiche Verhätniſs ja auch z. B. bei dem konkreten Adjectivum yaçás gegenüber dem neutralen Abstractum yáças stattfindet, und wie sich in ähnlicher Weise auch der gerundiale abstrakte Accusativ svâhâkăram von dem Accus. des konkreten Substantivs svâhâkârá, oder das allgemeine (und daher abstrakte) Participial-Futur nétar (Affix tṛin) von dem konkreten Substantiv netár der Führer (Affix tṛic) unterscheidet. Das Oxytonon, resp. der Ton auf dem Affix, repräsentirt die bestimmte, das Paroxytonon, der Ton auf der Wurzel, die unbestimmte Form. — In seiner Erklärung des Wortes brăhmaṇa sodann legt Haug eine ganz secundäre Bedeutung des Wortes brahmán zu Grunde, welche demselben nicht ursprünglich zukommt, sondern erst im Verlaufe zugetheilt worden ist. Das richtige Verhältniſs aller der hieher gehörigen Wörter ist nämlich einfach das Folgende. 1) Das Neutrum bráhman bedeutet allerdings ursprünglich nur das Wachsthum, resp. die innere, er-

hebende, wachsen machende Kraft (vgl. bráhmanvant reich an Wachsthum, gedeihend, kräftig Çat. 11, 2, 7, 32. Ts. 6, 4, 10, 1. Kâṭh. 27, 8), und hat sich daraus sekundär theils die Bedeutung: schöpferische, zeugende Kraft, absolute Urkraft, theils die von: erhebende, resp. erhobene geistige Stimmung, Thätigkeit, Beziehung, Gebet, heiliger Spruch, Veda, theils endlich die von: Erhabenheit, Hoheit, geistige Würde, geistlicher Stand, Brâhmaṇa-schaft entwickelt. Die Wurzel barh: „erheben, emporziehen, herausreifsen" steht mit √ vardh (unserm werden) wachsen offenbar auch etymologisch in Verwandtschaft; vergl. bradhna als Name der als in der Sonne sitzend, allem Wachsen wurzelhaft zu Grunde liegend gedachten, schaffenden Kraft. 2) Das Masculinum brahmán bedeutet den Erhebenden, wachsen-Machenden (s. diese Stud. 2, 308) und zwar theils zunächst den Priester im Allgemeinen, sodann secundär und prägnant einen der vier Hauptpriester, den Oberpriester (oder gar noch ganz speciell dessen ersten Gehülfen, den brâhmaṇâchaṅsin), theils die erste Emanation der schöpferischen Urkraft, den das All schaffenden und bildenden Gott dieses Namens. Das Neutrum brā́hmaṇa nun geht nicht auf das Masculinum brahmán, am wenigsten auf dessen erst sekundäre Bedeutung: Oberpriester zurück, sondern auf das Neutrum bráhman, und bedeutet zunächst das zur inneren Kraft, zur geistigen Bedeutung eines Spruches oder einer Ceremonie Gehörige, resp. in Bezug Stehende, die symbolische Bedeutung, den inneren Zusammenhang derselben. In diesem Sinne, also geradezu synonym mit bandhu, wird das Wort in den Brâhmaṇa wiederholt verwendet, so dafs tasyokto bandhuḥ und tasyoktam brâhmaṇam völlig identische Ausdrücke sind. In zweiter Linie be-

deutet das Wort dann eben die Stellen, in denen jener innere Bezug dargethan, jene symbolische Erklärung gegeben wird, resp. Abschnitte der Art, in welchen dergl. Erklärungen zusammengestellt sind: in dritter Reihe endlich gröſsere Gruppirungen und Zusammenfassungen von dgl. Abschnitten. S. das hierüber in dies. Stud. 5, 60 not. Bemerkte. Wenn das Wort von dem Masculin. brahmán stammen sollte, so könnte es jedenfalls nur von der allgemeinen Bedeutung desselben als: Priester abgeleitet werden, so daſs etwa: priesterliches Wissen damit gemeint sei, eine Bedeutung, die indessen zu dem Synonymon: bandhu resp. zu der damit gegebenen ersten Bedeutung des Wortes nicht paſst. Die Beschränkung der Herleitung auf den Oberpriester dagegen, auf den Brahma-priest des Rituals, who must know all Vedas, ist eine völlig willkürliche. — Es giebt freilich allerdings auch ein abstraktes Neutr. brā́hmaṇa, welches in der That auf das Masc. brahmán zurückgeht, aber dasselbe bedeutet nur das Amt, die Obliegenheiten des brahmán und zwar ist damit dann nicht einmal der Oberpriester selbst, sondern sein erster Gehülfe, der brâhmaṇâchaṅsin, gemeint (s. Çatap. 4, 6, 6, 5. Kâty. 9, 8, 11). Dasjenige Wort brâhmaṇa aber, welches im Uebrigen als der gewöhnliche Reflex des Mascul. brahmán erscheint, ist das oxytonirte Adjectivum, resp. mascul. Substantivum brâhmaṇá, welches eigentlich: zu den Priestern gehörig, priesterlich, resp. Abkömmling aus ihrem Geschlechte bedeutet, wie denn dies Wort in den Brâhmaṇa überaus häufig zur Erklärung des in den darin citirten Versen gebrauchten Masculinums brahmán, Priester, verwendet wird (vgl. z. B. Çatap. 1, 5, 1, 19. 3, 3, 4, 20). [Von dem Accent-Unterschiede dieses konkreten brâhmaṇá und des abstrakten Neutrums

maṇa gilt das oben Bemerkte]. — Können wir uns somit Haug's Erklärung des Wortes brâhmaṇa in keiner Weise anschliefsen, so verdient doch andererseits die bei dieser Gelegenheit von ihm hervorgehobene Namensverwandtschaft und rituelle Identität des Grasbüschels veda mit dem zend. bareçman in der That wohl Beachtung. Wenn der betreffende Brauch wirklich sich als ein aus der ârischen (indo-parsischen) Periode stammender ergeben sollte, müfste man etwa annehmen, dafs der Büschel in ihr eben barhman (Wachsthum) genannt ward, ein Name, den die Parsen bewahrten, während er in Indien durch den mit der sekundär entwickelten Bedeutung des Wortes synonymen Namen veda ersetzt wurde.

Dafs die Sûtra den Brâhmaṇa gegenüber, zu denen sie gehören, generally contain nothing novel, no innovation in the sacrificial art (pag. 7) ist in der That auch selbst „generally", kaum richtig (: auf die Stellung des Ait. Br. speciell zu dem dazu gehörigen çrautasûtra des Âçval. kommen wir unten noch zurück); jedenfalls hätten denn doch die zahlreichen Abschwächungen oder resp. Verschärfungen, welche die Sûtra, Beides fast durchweg nur zu Gunsten der hierarchischen Stellung der Brâhmaṇa-Kaste, hie und da indefs auch zu Gunsten eines milderen, weniger barbarischen Verfahrens enthalten, wenigstens eine Erwähnung verdient. Und gegenüber der angenommenen Gleichzeitigkeit der Brâhmaṇa und Sûtra, welche Haug (pag. 9) ganz allgemein statuirt, erscheint ferner jedenfalls eine etwas striktere Betonung des auch von Haug selbst (pag. 10) zugegebenen Umstandes geboten, dafs — vergl. diese Stud. 8, 76. 77 — von zwei zu einander gehörenden Brâhmaṇa und Sûtra letzteres stets das Spätere ist. Dar-

aus aber ergiebt sich ja dann im weiteren Verlauf geradezu die unbedingte Priorität der Brâhmaṇa über die Kalpa überhaupt. Das indeſs ist allerdings richtig, so weit wir wissen, aber auch noch nie in Abrede gestellt worden, daſs es, um mit Pâṇini zu reden, alte und neue Brâhmaṇa, alte und neue Kalpa giebt, so daſs sehr wohl ein bestimmter Kalpa älter sein kann, als ein bestimmtes Brâhmaṇa, sogar selbst bei demselben Veda. Nie aber wird bei derselben Schule das Brâhmaṇam — es wäre denn etwa eine sekundäre Umarbeitung eines älteren Werkes — jünger sein, als der zugehörige Kalpa derselben. Und wenn es ältere Sûtra gegeben haben mag, als die sind, welche wir noch jetzt besitzen, so ist das Gleiche doch auch in ganz derselben Weise bei den Brâhmaṇa der Fall, wofür uns ja in zahlreichen Citaten die deutlichsten Beweise offenkundig zur Hand liegen.

Die Untersuchungen Haug's über die in den Liedern des Ṛik nachweisbaren Spuren des Rituals und Priesterwesens (auf pag. 13 ff.) bergen viele interessante Angaben, leiden aber an dem Uebelstand, daſs ihnen keine vollständige Beherrschung des betreffenden Materials zu Grunde liegt. Die dabei mehrfach eingestreuten Beziehungen auf das Ritual des Avesta sind jedenfalls nur mit Vorsicht aufzunehmen. Die Verwendung etymologisch identischer Wörter zur Bezeichnung ähnlicher Bräuche setzt die wirkliche Existenz derjenigen bestimmten Form dieser Bräuche, die uns in Indien entgegentritt, keineswegs mit Sicherheit voraus, sondern erlaubt zunächst nur ganz allgemeine Schlüsse, wenn nicht ganz besondere Kennzeichen hinzutreten.

Was das hohe Alter der nigada und speciell der nivid

betrifft (p. 32 ff.), so ist jedenfalls im Allgemeinen richtig, daſs sich solenne Formeln im Ritual finden, denen, eben auch schon durch ihren Wortlaut, der Stempel hoher Alterthümlichkeit deutlich aufgeprägt ist. Dafür aber, daſs dieselben, resp. die Opferformeln des Yajurveda überhaupt, gegenüber dem „bulk of the Ṛigveda-hymns", ohne Weiteres als älter anzusehen seien, so daſs sie „served the Ṛishis as a kind of sacred texts" — dafür fehlt es, zum Mindesten gesagt, an jedem Beweise. Daſs einzelne Fälle der Art vorliegen mögen, wird nicht in Abrede zu stellen sein. Aber jeder dergl. Fall bedarf eben seiner besonderen Erhärtung. Was Haug als allusions ansieht, welche sich im Ṛik auf jene Formeln finden, läſst sich zum Theil jedenfalls ganz ebenso gut als Beweis für die entgegengesetzte Ansicht verwenden, nämlich dahin deuten, daſs die betreffenden Formeln erst nach diesen Stellen gemodelt seien, vgl. das oben pag. 265 über die nivid Bemerkte. Es fehlt indeſs hiebei nicht an höchst scharfsinnigen Bemerkungen von Haug's Seite. Nur hat er dabei zu wenig beachtet, daſs die Hymnen des Ṛik selbst strikt genommen schlieſslich auch fast alle „sacrificial" und „made for sacrificial proposes" sind. Es fragt sich hier aber eben nur, ob sie das Ritual voraussetzen, welches uns in den Brâhmaṇa überliefert ist, oder ob nicht eben ein älteres. Diese ganze Untersuchung wird übrigens erst dann in wahrhaft fruchtbringender Weise angestellt werden können, wenn uns der gesammte Wortschatz des Ṛik in übersichtlicher Form vorliegt, ein Desideratum, dessen Erfüllung uns ja jetzt durch Aufrecht in hoffentlich kurzer Frist bevorsteht.

Das astronomische Datum des Jyotisham, welches Haug auf p. 42 ff. in der bisher üblichen Weise zur Fixi-

rung der vedischen Periode benutzt, ist bekanntlich neuerd'ngs in seiner Gültigkeit hiefür wesentlich erschüttert worden, denn ob auch Haug die Annahme des Importes der betreffenden Beobachtung, aus Babylon oder China (wer hat wohl dies letztere behauptet?), als „absurd“ bezeichnet, so wird doch durch die Grobheit dieses Ausdruckes der Wahrscheinlichkeit der dadurch in Abrede gestellten Annahme nicht der geringste Eintrag gethan; die Gründe dafür, in Bezug auf Babylon, bleiben vielmehr nach wie vor in voller Kraft bestehend. — Daſs die ein Jahr lang dauernden sattra, wie das gavâmayanam, eine Darstellung des jährlichen Laufes der Sonne enthalten, ist seit meinen Bemerkungen hierüber in meiner Abh. über die Naksh. 2, 282 ff. 341—7 zur Genüge bekannt[1]), und daſs dadurch eine gewisse Beobachtung desselben vorausgesetzt wird, ist selbstverständlich: ob „an accurate knowledge“, ist indeſs im Hinblick auf die Angaben, die ich am a. O. aus Lâṭyây. über die verschiedenen Jahresarten, nach denen das gavâmayanam gefeiert werden kann, angeführt habe, mindestens zweifelhaft. Wie nun aber jener Umstand gar als Beweis dafür gelten soll, daſs damals die im Jyotisham gemachte specielle Angabe von der Stellung der Coluren maaſsgebend war, oder wie — wenn dies aus anderen Gründen wahrscheinlich erschiene — daraus hervorgehen soll, daſs die Inder diese letztere Beobachtung selbst gemacht, nicht von Auſsen importirt haben, ist mir ein Räthsel. Es ist eigenthümlich, daſs ein Mann von Haug's Scharfsinn nicht merkt, daſs er sich im Cirkelschluſs bewegt, wenn er sagt:

---

[1]) Der Recensent im Saturday-Review (s. oben pag. 208) nimmt davon freilich keine Notiz!

„Da diese sattra zur Zeit der Brâhmaṇa schon eine alte Einrichtung waren, so ist nicht zu verwundern, daſs die Inder jene Beobachtung der Coluren: as early as the 12th century BC. gemacht haben", und dann fortfährt: „Diese Beobachtung beweist 1) daſs die Inder im 12ten Jahrhundert so tüchtige Astronomen waren, um sie machen zu können, 2) daſs damals das ganze Ritual, wie es in den Brâhmaṇa geschildert ist, :was complete". Dies erinnert an Münchhausen's Reiter, der sich an seinem eigenen Schopf aus dem Wasser zog. Denn gerade darum handelt es sich ja: 1) ob die Inder im 12ten Jahrhundert so tüchtige Astronomen waren, 2) ob die Brâhmaṇa von damals — aus dem 12ten Jahrhundert — stammen. Da Haug selbst sich zu der Ansicht bekennt, daſs das Nakshatra-System der Inder, Chinesen, Perser und Araber „is of a common origin", möge er uns gefälligst, um Indien als das Mutterland desselben zu erweisen, einige andere, stichhaltigere Gründe anführen. Daſs die Inder der Brâhmaṇa-Zeit Opferfeiern kennen, welche 360, resp. 361 Tage dauern, die in zwei durch einen Mitteltag (vishuvant) geschiedene Hälften zerfallen [1]), genügt dazu schwerlich! — Für meine Ansicht dagegen, daſs bei den Nakshatra sowohl, wie bei den Angaben des Jyotisham, insbesondere bei denen über

[1]) Haug erkennt in den beiden Hälften den nördlichen und den südlichen Gang der Sonne, was für diejenigen Formen des gavâm-ayanam, welche die Feier des 360sten Tages (des mahâvratam) auf das Wintersolstiz ansetzen, auch richtig ist. In der That aber ist (Naksh. 2, 283) je nach dem wechselnden Beginn [s. ib. p. 344—45] natürlich auch der vishuvant, resp. der Schluſs je „in eine andere Jahreszeit fallend". — Wenn Haug nun übrigens diesen Mitteltag: equator nennt, so ist diese Bezeichnung, zum Mindesten gesagt, sehr unglücklich gewählt und könnte leicht zu Miſsverständnissen Anlaſs geben, insofern man versucht ist, dabei an die gewöhnliche Bedeutung dieses Wortes, als Bezeichnung der Himmelslinie dieses Namens, zu denken. Der Aequator aber hat bekanntlich gerade nichts Besonderes mit den Solstizien zu thun, sondern vielmehr mit den Aequinoctien!

die Dauer des längsten Tages, Babylon als Mutterland anzusetzen sein wird [1]), spricht, wie ich meine, gerade ganz besonders der Umstand, daſs fast alle astronomischen und kosmischen Angaben, die uns in den Brâhmaṇa entgegentreten, höchst kindlicher und naiver Art sind. Oder welcher andere Name gebührte wohl jener Erklärung über Sonnen-Aufgang und -Untergang, die wir Aitar. Brâhm. 3, 44 (Haug pag. 262, oben pag. 278) vorfinden? und auf die sich dessen Verf. offenbar noch etwas ganz Besonderes zu gute thut, da er dabei ausdrücklich gegen diejenigen polemisirt, welche von Sonnen-Aufgang und -Untergang sprächen. Das Gleiche nun gilt von den folgenden Angaben der Art, die mir aus den Brâhmaṇa zur Hand sind. Die Sonne ist von beiden Seiten, über und unter sich, von Wasser [2]) umgeben Çâṅkh. Br. 24, 4. 5. 25, 1., unter Citirung der Gleiches besagenden Stelle Ṛik 3, 22, 3, in welcher aber das Wasser wohl nur bildlich den (als schöpferisches Urelement gedachten) himmlischen Ocean des Aethers vertritt, während das Brâhmaṇa das Wort âpas offenbar wörtlich nimmt. — Die Sonne geht früh aus dem Wasser hervor, und Abends darin unter, Ait. Br. 4, 20 (s. Nir. 7, 17): wenn sie Abends in das Wasser eingeht, wird sie varuṇa Çâṅkh. Brâhm. 18, 9 (nach dem Untergang, schol.). — Sie hat 360 Strahlen [3]), ist rings von 360 diç (Himmelsräumen) umgeben, resp. von allen Seiten von 360 schiffbaren

---

[1]) Für die mazzaloth im Buche der Könige nimmt auch Haug babylonischen Ursprung an. Er erklärt dieselben resp. „undoubtedly", „beyond any doubt" für die Mondhäuser (beiläufig in einem Tone, als ob vor ihm noch Niemand daran gedacht hätte).

[2]) Ebenso „diese Welten" überhaupt: sie sind im Wasser, und Wasser jenseit derselben Çatap. 10, 5, 4, 3. Von der Erde heiſst es auch noch ganz speciell, daſs sie auf Wasser ruhe, 7, 4, 1, 8.

[3]) „Die Frommen sind die Strahlen der Sonne", Çat. 1, 9, 3, 10.

Strömen umgeben und befluthet, Çatap. 10, 5, 4, 4. 14, worin entweder eine Beziehung auf die 360 Tage des Jahres „oder etwa eine mifsverstandene Aneignung einer (chaldäischen?) Himmelseintheilung in 360 Grade“ zu erkennen ist [1]), s. Naksh. 2, 297—8. Jyotisha p. 76. 77. — Die Sonne wird viereckig genannt [2]), catuḥsraktiḥ Çatap. 14, 3, 1, 17, in der Regel indefs als Kreisscheibe, maṇḍalam bezeichnet, z. B. Çat. 7, 4, 1, 17 (es ist ein purusha darin). — Sie umkreist diese Welten (imân lokân) ohne zu ruhen, nach rechts gewendet (dakshiṇâvṛit), immer wieder auf's Neue, Çat. 8, 7, 2, 5. 13. 7, 5, 1, 37 (prasalavi), vgl. sûryasyâvṛitam anvâvarte Vs. 2, 26. Çat. 1, 9, 3, 17. Kâty. 3, 8, 19. 23 (pradakshiṇam); und sie wird nicht müde zu wandern Ait. Br. 7, 15. — Sie wird durch je drei svarga loka unter und über sich in der Mitte gehalten, so dafs ihr Gang durch diese Welten nicht gestört wird, Ait. Br. 4, 18. Die Furcht vor ihrem Herabfall tritt in vielen Legenden der Brâhmaṇa zu Tage: sie ist resp. mittelst der Metra am Himmel befestigt, s. diese Stud. 8, 11. 42. 55. — Sie ist Mittags [3]) der Erde am

---

[1]) Die von Sâyaṇa im schol. dazu citirte Stelle des Taittirîyaka: çataṃ sahasrâṇi prayutâni nâvyânâm ayaṃ yaḥ çveto raçmiḥ „der weifse Strahl hier (yaḥ âdityah çvetavarṇo raçmiyuktaḥ) beträgt hundert, tausende, hunderttausende von schiffbaren (Strömen)“ findet sich im Taittir. Âr. 3, 11, 10. Daselbst werden indefs die Worte: „ayaṃ yaḥ çveto raçmiḥ“ von Sâyaṇa selbst als Beginn eines neuen Satzes aufgefafst, und die Worte ç. s. pr. nâvy. zum Vorhergehenden gezogen: „es giebt steigende gelbe eingestaltige (rohiṇîḥ [schol. rohiṇavarṇâḥ!] piñgalâ ekarûpâḥ), fliefsende gelbe eingestaltige (ksharantîḥ piñgalâ ekarûpâḥ) hundert, tausende, hunderttausende von schiffbaren (Strömen)“. Nach Sâyaṇa soll sich dies dann auf die Ströme des Regens beziehen. Der Zusammenhang erheischt indessen doch auch so einen Bezug auf die Sonne.

[2]) Die vier Himmelsgegenden sind die vier Ecken. Das Gleiche gilt von der Erde, Çatap. 6, 1, 2, 29. — An andern Stellen wird indefs „diese Welt“ ayaṃ lokaḥ als rund bezeichnet (parimaṇḍalaḥ) 7, 1, 1, 37, resp. ebenso auch „diese beiden Welten“ 6, 7, 1, 26 (Himmel und Erde).

[3]) Die Nacht ist der Schatten der Erde, schol. zu Çat. 14, 9, 1, 14 (pag. 1167, 14).



nächsten Çatap. 2, 2, 3, 9. — Ihre Entfernung von hier beträgt hundert yojana (!), çatayojane ha vâ esha itas tapati Çâñkh. Brâhm. 8, 3. Dies ist fürwahr eine geringe Entfernung! und ist danach die Sonne jedenfalls unendlich viel näher gedacht, als der Himmel. Denn von den beiden Flügeln, paxa, des zum Himmel (svarga) fliegenden gelben haṅsa (vgl. Taitt. Br. 3, 10, 9, 11) heifst es Ath. S. 10, 8, 18 (= 13, 2, 38. 3, 14), dafs sie 1000 Tageweiten von einander entfernt seien: sahasrâhṇyáṃ víyatâv asya pakshaú hárer haṅsásya pátataḥ svargám, womit offenbar dasselbe gemeint ist, wie Ait. Brâhm. 2, 17, wo es heifst, dafs die Himmelswelt (svargo lokaḥ) 1000 âçvîna (Tagereisen für ein Pferd) von der Erde entfernt sei, — eine Angabe, gegen welche die naive Darstellung des Pañcav. Br. 21, 1, 9, dafs der Himmel nur so hoch sei, wie 1000 auf einander stehende Kühe (!) [1]), freilich sehr zurücktritt: tad yâvad itaḥ sahasrasya gaur gavi pratishṭhitâ tâvad asmâl lokâd asau lokaḥ [2]); ebenso ibid. 16, 8, 6: yâvad vai sahasraṃ gâva uttarâdharâ ity âhus tâvad asmâl lokât svargo loka iti. — Zwischen hier und der Himmelswelt sind zwölf Zwischenstationen (als ihre Stellvertreter beim soma-Opfer gelten die 12 upasad-Tage): dvâdaça ha vâ antarushyâḥ (° shyât var. l., ob ° shyânt?) svargo lokaḥ [3]) Çâñkh. Brâhm. 8, 9 (Vinâyaka: antarvâsâḥ, ekopakramena gantum açakyaḥ svargaḥ), etair ha vâ antarâkâçair devâḥ svargaṃ lokaṃ

---

[1]) wörtlich: „wie weit von hier von dem (als Opferlohn zu gebenden) (Kuh-)Tausend Kuh für Kuh, auf einander befindlich (reichen), soweit ist jene Welt von dieser Welt".

[2]) Dazu dann noch die nähere Erklärung: „wieviel 1000 yojana (ausmachen), wieviel 1000 âçvîna, wieviel 1000 ahnya, das (soviel) erreicht er durch jede Kuh (des Tausends, die er als Opferlohn giebt)".

[3]) s. oben pag. 253. Haug pag. 126 n.

jagmuḥ 13, 8 (ete savanîyayâgâ anta(ḥ)sthâ, ata ime 'ntarâkâçâḥ svargagamanâḥ sukshmamârgâḥ). Sollte hierin etwa eine mifsverstandene Aneignung einer dodekatemorischen Himmelseintheilung liegen? Das wäre allerdings ein arges Mifsverständnifs, die Verwandlung einer wagerechten kreisförmigen Vertheilung in eine senkrechte gerade Linie! — Diese Welt ist 32 Tagereisen des Götterwagens (Sonnenwagens, schol. devarathâhnyâni) weit: ringsum wird sie von der Luft (? pṛithivî) in zweimal so grofser Ausdehnung umgeben, wie diese in gleicher Weise von dem samudra [1]) (Himmelsocean, schol. ghanoda). Dazwischen ist ein Raum, so fein wie die Schneide eines Rasirmessers oder der Flügel einer Mücke. Durch diesen Raum schlüpfen die ausgehauchten (in Luft verwandelten) Seelen derer, die das Pferdeopfer gebracht haben, — die nämlich indra als Vogel (resp. das bei dem Pferdeopfer in Vogelgestalt geschichtete Feuer) dem Wind (vâyu) übergeben (um sie zum Himmel zu tragen, vgl. Çat. 6, 1, 2, 35) und die dieser in sich aufgenommen hat (Çat. 14, 8, 12, 1: er ist ja das Band für die Sonne und diese Welten hier 8, 7, 8, 10), — hindurch, um zu dem himmlischen Aufenthalt ihrer Vorgänger zu gelangen [2]) Çatap. 14, 6, 3, 2. — Gehen wir von diesen in das mythische Gebiet hinüberstreifenden Anschauungen auf das eigentlich astronomische zurück, so tritt uns in ver-

[1]) Die Erde ist samudraparyantâ, Ait. Brâhm. 8, 15. — Im Ṛik 10, 136, 5 stehen sich zwei Meere gegenüber, das westliche und das östliche: yaç ca pûrva utâ'paraḥ. Ebenso im Çat. 1, 6, 3, 11 (avaram samudram ... pûrvam.)

[2]) Die Welt für die Gutthat ist im dritten Himmel, s. z. B. Vs. 15, 50. Kâth. 12, 11. Ath. 19, 27, 3. Çatap. 8, 6, 3, 19: — die Thür zum svarga im Nordosten Çat. 6, 6, 2, 4 (: der Nordosten ist die siegreiche Gegend, aparâjitâ diç: die Götter siegten in ihr über die Asura Ait. Br. 3, 44. Dies ist wohl eine Symbolisirung der nach Nordosten siegreich vordringenden Einwanderung der Ârier?).

schiedenen Angaben des Rituals das Faktum entgegen, dafs man nicht einmal mit dem Mondlauf genau Bescheid wufste, denselben resp. nicht im Voraus zu berechnen im Stande war, so dafs bei der Feier des Neumondsfestes, insbesondere durch zu späten Beginn derselben, mehrfache Mifsgriffe stattfanden, für welche denn das Ritual die nöthigen Sühnen vorschreibt. So ist nach Çâṅkh. Br. 4, 2. 3 die abhyuditâ (ishṭi) für den, bestimmt, yasyopavasathe purastâc candro dṛiçyate, oder wie es im çrautasûtra 3, 2, 1 heifst: anâgate parvaṇy âmâvâsye pravṛitte 'bhyuditeshṭiḥ (an agni dâtar, indra pradâtar und vishṇu çipivishṭa): — und die abhyuddṛishṭâ für den, yasyopavasathe paççâc candro dṛiçyate, resp. atîte parvaṇy âmâvâsye pravṛitte 'bhyuddṛishṭeshṭiḥ (an agni pathikṛit, indra vṛitrahan und vaiçvânara), s. Çat. 11, 1, 4, 1—5, 5. Kâty. 25, 4, 37. 46. Goldstücker Dict. unter abhyudayeshṭi, Jyotisha pag. 59. 60. Die richtige Erklärung des Neumondes liegt zwar schon in dem Namen amâvâsyâ, das Beisammenwohnen, von Mond und Sonne nämlich [1]), vor (das Çat. Brâhm. 1, 6, 4, 5 freilich giebt eine andere höchst abgeschmackte Erklärung). Auch findet sich im Çatap. 10, 6, 2, 11 die freilich ziemlich mystisch gehaltene Angabe, dafs (der Wind durch das Feuer), die Sonne durch den Wind, der Mond durch die Sonne, die Sterne durch den Mond, der Blitz durch die Sterne: dîpyate (entzündet, erleuchtet werde, strahle). Dazu genügt indessen geringe Beobachtung und wenig Nachdenken. Zu einer eigenen und genauen Beobachtung des Sternenhimmels dagegen können die Inder denn doch wohl kaum zu einer Zeit im Stande gewesen sein, wäh-

[1]) s. auch Gobh. 1, 5, 8. Jyotisha pag. 50. 51.

rend deren bei ihnen nicht eine Spur von Kenntnifs der **Planeten** sich vorfindet, die ja eben der vedischen Literatur vollständig unbekannt sind [1]). Und wenn sich

---

[1]) S. Jyotisha p. 10. Die Ṛik-stelle 1, 105, 10 amî ye pañcokshaṇo madhye tasthur maho divaḥ auf die Planeten zu beziehen, wie Benfey Or. und Occ. 3, 138 vermuthet, verbieten schon die von Sâyaṇa mitgetheilten Erklärungen aus dem Çâṭyâyanakam und dem Taittirîya. — Die erste Erwähnung der Planeten in einem der Veda angeschlossenen Werke liegt — wenn wir von den sapta sûryâḥ des Taitt. Âraṇyaka absehen müssen, welche vom schol. eben ganz anders erklärt werden (vergl. dazu auch: sapta diço nânâsûryâḥ Ṛik 9, 114, 3, und amî ye sapta raçmayaḥ Ṛik 1, 105, 9) — in der Maitrâyaṇî-Up. vor, s. Acad. Vorles. pag. 94. diese Stud. 2, 396: candrarikshagrahasaṃvatsarâdayaḥ 6, 16 (Cowell pag. 124, ṛiksha sind die nakshatra). Diese aus sehr sekundären Bestandtheilen zusammengesetzte Upan. zeichnet sich ja überhaupt durch mehrere dgl. astronomische Angaben aus, unter denen vor Allem noch diejenigen hervorzuheben, die sie über die Sterngränzen der beiden Sonnengänge mittheilt. Es heifst nämlich daselbst 6, 4 (bei Cowell p. 119. 120): etasyâ "gneyam ardham, ardhaṃ vâruṇam; maghâdyaṃ çravishṭhârdham âgneyaṃ krameṇo, 'tkrameṇa sârpâdyaṃ çravishṭhârdhântaṃ saumyam, tatraikaikam âtmano navâñçakam: „dieses (aus 12 Monaten bestehenden Jahres) eine Hälfte (das uttarâyaṇam! schol.) gehört dem agni, die andere (das dakshiṇâyanam! schol.) dem varuṇa. Die dem agni gehörige Hälfte beginnt mit maghâ (8), reicht bis zur Hälfte von çravishṭhâ (21) und schreitet (niederwärts: ist resp. das dakshiṇâyanam, nicht das uttarâyanam, wie der schol. vorher angiebt), die dem soma (sic! eben hiefs es: dem varuṇa) gehörige Hälfte beginnt mit dem sârpam (7 açleshâ), endet mit der Hälfte von çravishṭhâ (21) und schreitet aufwärts (ist somit das uttarâyaṇam; der schol. findet selbst, dafs es eigentlich heifsen sollte: çravishṭhârdhâdyaṃ sârpântam „von halb 21 bis 7": der Textlaut bezwecke die Verschiedenheit der beiden Zeiten recht grell zum Bewufstsein zu bringen. Anquetil 1, 334—5 hat statt der naksh. die Zodiakalbilder, aber nicht die den genannten naksh. entsprechenden). Dabei besteht je ein Theil des Ganzen (d. i. jeder Monat des Jahres) aus 9 añça (Vierteln, d. i. aus $2\frac{1}{4}$ nakshatra, deren somit in summa 27)". Das in diesen Worten vorliegende astronomische Datum: uttarâyaṇam = naksh. 21 (halb) bis naksh. 7, und dakshiṇâyanam = naksh. 8 bis naksh. 21 (halb) ist dem Datum des Jyotisham: uttarâyaṇam = naksh. 21 bis naksh. 7 (halb), dakshiṇâyanam = naksh. 7 (halb) bis naksh. 20 gegenüber um ein halbes nakshatra ($6\frac{2}{3}$ Grad) verschoben, setzt resp. (vgl. Naksh. 2, 356 not. 2) das Frühlings-Aequinoktium auf den Anfang des zweiten Viertels von kṛittikâ (1), das Herbst-Aequinoktium auf den Anfang des letzten Viertels von viçâkhâ (14) an, und repräsentirt somit eine noch um 474 Jahr (71 Jahr pro Grad) ältere Lage der Coluren, ist indessen wohl keineswegs als Beweis für einheimische Beobachtung der Inder aus der betreffenden Zeit anzusehen! sondern nur eine aus der überlieferten kṛittikâ-Reihe gemachte Abstraktion; auffällig freilich, dafs sie nicht völlig mit dieser zusammentrifft. (Wenn der Anfang von kṛittikâ Frühlings-Aequinoktialzeichen ist, trifft die Winterwende nicht in die Mitte, sondern auf den Anfang des zweiten Viertels, añça, von çravishṭhâ 21.)

dafür bei ihnen höchst minutiöse Zeittheilungen vorfinden (s. Zeitsch. der D. M. G. 15, 133), die bis zu 3 Terzen, $\frac{1}{50625}$ muhûrta (48′), hinabreichen[1]), so können diese ihrerseits doch wahrlich eben auch nicht als für nüchterne Beobachtungsgabe beweiskräftig gelten, bekunden vielmehr im Gegentheil nur das Uebergreifen ihrer phantastischen Schematisirungssucht auch in dies Gebiet. Als Lehrer der Babylonier in der Kunde von den nakshatra sie anzusehen, wie Haug bei der Annahme des: common origin der verschiedenen naksh.-Systeme thun müfste[2]), haben sie somit denn doch in der That wenig Ansprüche, selbst wenn nicht in Bezug auf die naksh. selbst noch Data genug sich in den Brâhmaṇa vorfänden, die für die Unsicherheit und Ungeschicklichkeit der Inder in deren Benutzung hinlänglich Zeugnifs ablegen (s. Naksh. 2, 295—7), Mängel, die sich theils am Besten unter Annahme ihrer damals etwa noch frischen Aneignung aus der Fremde erklären, theils als peccata ab origine es auch leicht erklärlich machen würden, dafs die Kunde von den naksh. in Indien so verschiedene Verschlechterungs-Phasen durchgemacht hat, ehe sie auf dem Standpunkt ankam, der uns durch die neueren Nachrichten darüber (wie sie nach Colebrooke bei Biot zu Grunde liegen) repräsentirt wird. — Zur Beurtheilung der Zeit, welcher die nakshatra-Verehrung speciell angehört, ist der von mir bereits Naksh. 2, 230 ausführlich erörterte Umstand von hoher Bedeutung, dafs von ihnen entlehnte Namen unter den Zeitgenossen Buddha's zahlreich ver-

---

[1]) Die daselbst nach Mâdhava aus dem Taitt. V. citirten Stellen finden sich im T. Br. 3, 10, 1, 1—4. 9, 7—9.

[2]) Da er die Existenz eines dergl. bei den Babyloniern annimmt, das hebr. mazzaloth resp. als einen Import aus Babylon ansieht (p. 44 not.).

treten sind, womit denn eine volksthümliche Blüthe des nakshatra-Dienstes für Buddha's Zeit (resp. bis zu Pâṇini's Zeit hin, wo dasselbe stattfindet) eo ipso erhellt.

Haug's Rückdatirung der vedischen Periode nun, welche — auf Grund seiner Annahme der einheimischen Berechnung der Angaben des Jyotisham: early in the 12th century und der damaligen Existenz des gesammten Rituals, wie es in den Brâhmaṇa vorliegt, — bis auf 2400 B. C. zurückgeht, erweist sich nach dem Bisherigen als ein ganz willkürliches Luftgebilde. Der einzige wirklich annähernd feste Punkt, von welchem aus, als ältestem [1]), eine dergl. Rückdatirung mit irgend welchem Erfolge versucht werden kann (natürlich ohne dabei Jahrhunderte angeben zu können), bleibt vielmehr einstweilen immer noch das Auftreten Buddha's, dessen Zeit ihrerseits freilich auch noch um zwei Jahrhunderte schwankt (je nachdem man seinen nach 48jährigem Wirken erfolgten Tod auf 544 a. Chr., oder 400 Jahre vor Kanishka, also c. 360 a. Chr., ansetzt). Abgesehen nämlich von den inneren Voraussetzungen seiner Lehre und Thätigkeit wird uns durch die in den buddhistischen Schriften überlieferten Namen der Zeitgenossen Buddha's ein gewisser synchronistischer Anhalt, insofern dieselben (s. meine Acad. Vorl. pag. 249. 263), soweit sie sich bei den Brâhmaṇen wiederfinden, „sämmtlich der Literatur der vedischen Sûtra, nicht der der Brâhmaṇa angehören", wie denn auch der Name sûtra selbst (ibid. pag. 254), den die buddhistischen heiligen Schriften führen, auf eine dergl. Gleichzeitigkeit hinzudeuten scheint. Natürlich ist damit nicht gesagt, daſs

[1]) Abgesehen nämlich von den Nachrichten der Griechen und den Inschriften des Piyadasi.



alle Sûtra, insbesondere nicht etwa dafs alle die noch vorhandenen Sûtra, wirklich so hoch hinaufzusetzen seien; es ist nur ein terminus a quo damit gegeben, über welchen Buddha nicht hinaufgesetzt werden kann. Faktisch sind denn ja mehrere Sûtra (die des Kâtyâyana, Lâṭyâyana) durch ihre feindselige Erwähnung des mâgadhadeçîya brahmabandhu sich direkt als nachbuddhistisch bekundend (die entsprechende Stelle der Pañcaviṅça Brâhmaṇa hat nichts von einem dgl. Hinweise) s. Acad. Vorl. p. 76. 251 (125. 134). Wenn wir hienach Buddha's „Auftreten als gleichzeitig mit den allerspätesten Ausläufen der vedischen Brâhmaṇa, resp. genauer bestimmt erst mit der Zeit der Âraṇyaka und älteren Sûtra ansetzen müssen“ (s. dies. Stud. 3, 158. 159), so ergiebt sich daraus für die letzteren selbst das für Buddha chronologisch feststehende Datum des Anfangs des sechsten, oder resp. des vierten, Jahrhunderts a. Chr. als eigener terminus, über welchen ihre Abfassung nicht hinabgerückt werden kann, und von welchem aus man dann die älteren Literaturgruppen rückwärts hinauf datiren mag.

Wenn Haug übrigens (p. 43 not.) es als einen Umstand „overlooked as yet by all the writers on the subject“ bezeichnet, dafs die zur Bezeichnung der nakshatra von den Indern, Arabern und Chinesen verwendeten Wörter sämmtlich dasselbe bedeuten: viz. a place where to pass the night, a station, so ist hiegegen zunächst in Bezug auf China und Arabien zu bemerken, dafs bereits der seit Ideler übliche Ausdruck: Mondstationen gerade speciell auf diesem, also nicht erst von Haug neu entdeckten Umstande basirt, s. Ideler Zeitr. der Chinesen, 1837, pag. 297): „die gemeinschaftliche Benennung seiner

(des 28theiligen Mond-Zodiacus) Abtheilungen ist sieou. Der chinesische Charakter kann auch su gesprochen werden und bedeutet dann eine Herberge für die Nacht, als Verbum ausruhen. Von der letzteren Aussprache ausgehend, werde ich mich der Benennung Mondstationen bedienen, da die in europäischen Büchern übliche: Mondconstellationen für eine Reihe isolirter Sterne nicht passend ist. Das arabische menâzil el-kamar, Mondherbergen, ist ganz analog gebildet" [1]). Das hebr. mazzaloth, resp. habe ich selbst (Naksh. 1, 318) mit dem im Qorân die Mondstationen bezeichnenden, „derselben Wurzel entsprungenen, durchaus entsprechenden Worte manzil" zusammengestellt [2]). — Was aber sodann das indische Wort nakshatra betrifft, so ist dessen etymologische Bedeutung als „a place where to pass the night, a station", trotz Haug's Machtspruch, eben noch keineswegs irgend gesichert. Stehen ja doch sogar seine eigenen zwei Etymologien in direktem Widerspruch mit einander, indem er nämlich zuerst sagt: „according to all analogy we can derive the word only from naksh", im Verlauf dann aber die Herleitung aus nak und sattra als: „I think, even preferable to the former" (derivation) bezeichnet. Nun, wenn nakshatra „only" von √naksh kommen kann, ist es ein Unding, die Herleitung ans nak-sattra als „even preferable" zu bezeichnen! Dem gegenüber steht der Vorwurf, dafs das Wort im Petersb. Wörtb. „with the same superficiality as the majority of the more difficult Vedic

---

[1]) vgl. Biot's Polemik hiegegen im Journal des Savants, 1859, p. 480 (Separ. p. 74 der Ausgabe in Quart, p. 113 der Oktavausgabe). Whitney Sûryasiddhânta pag. 208.

[2]) s. jetzt auch J. Am. Or. Soc. 8, 12 not.

words in that much-lauded work behandelt" sei, höchst eigenthümlich da. Indem ich die Animosität, welche in diesen Worten Haug's liegt, sich selbst richten lasse, bemerke ich nur, dafs das Material für die Sinnbestimmung dieses Wortes zufällig wesentlich aus meiner Feder geflossen ist, ich gewissermaafsen somit ein Recht habe, mich ihrer anzunehmen. Ich verweise daher auf meine Abhandlung über die Naksh. 2, 267—274. 278, wo man dieselbe so ausführlich erörtert finden wird, dafs von „superficiality" dabei füglich nicht wohl die Rede sein kann. Von dem Grundsatze ausgehend, dafs die allgemeinen Bedeutungen der Wörter die älteren, die speciellen die sekundären sind, letztere resp. mit Sicherheit nur da angenommen werden können, wo bestimmte Beziehungen hinzutreten, welche die allgemeine Bedeutung ausschliefsen, gebe ich dem Worte zunächst nicht die specielle Bedeutung Mondstation — resp. um mit Haug zu reden, Nachtquartier, welche letztere ja übrigens auch nach Haug selbst gar nicht nachzuweisen ist; er meint freilich: in this sense it is out of use, es frägt sich ja aber eben, ob sie überhaupt je: in use gewesen sei —, sondern auf Grund dessen, dafs die Stellen des Ṛik, wo das Wort vorkommt, ganz allgemeiner Art sind, keine specielle Beziehung auf die Mondstationen irgendwie erheischen (s. am a. O. pag. 268—9), ja dieselbe sogar theilweise direkt ausschliefsen, zunächst die Bedeutung: Stern im Allgemeinen [1]), und nehme die

[1]) Indem ich mich dabei an Aufrecht's Erklärung aus nakta-tra anschliefse, während das Petersb. Wörtb. gegen dieselbe, resp. gegen die Beziehung auf die Nacht, den Umstand geltend macht, dafs das Wort in den ältesten Texten vorzugsweise von der Sonne gebraucht werde, was auf die „Wächter der Nacht" nicht wohl passe. Nach meiner Ansicht wäre die Bedeutung: Stern erst sekundär auch auf die Sonne angewendet, so

prägnante Bedeutung: Mondstation eben mit Sicherheit erst da an, wo der Zusammenhang dies nöthig macht. — Haug stützt seine umgekehrte Auffassung durch den Machtspruch, dafs die Mondstationen „were perfectly known to the Ṛishis“: er giebt dafür aber keine Beweisstellen aus dem Ṛik an, sondern verweist nur auf „many passages in the Taitt. Brâhm. and the Atharvaveda“, indem er zugleich — um den Einwurf, dafs dies ja doch für „the Ṛishis“ nichts beweisen könne, abzuschneiden — hinzufügt: „that these books are throughout much later, than the songs of the Ṛigveda is just what I have strong reasons to doubt“. Da sie nun aber denn doch auch hiernach later, wenn auch nicht much later, als diese: songs sind, so können sie doch wahrlich für déren Verfasser nichts bekunden! Ja, nach Haug's eigenen Angaben auf einer der nächstfolgenden Seiten (pag. 47): „we do not hesitate to assign the composition of the bulk of the Brâhmaṇas to the years 1400—1200 BC.: .... thus we obtain for the bulk of the Saṃhitâ the space from 1400 till 2000“ sind sie sogar in der That wirklich auch: much later, er müfste denn das Taitt. Brâhm. von dem „bulk of the Brâhmaṇas“ ausnehmen und als besonders alt hinstellen wollen? — Die Art und Weise übrigens, wie Haug von der √naksh aus zu der Bedeutung: „either the means by which one arrives or the place where one arrivès, a station“, gelangt, ist höchst eigenthümlich. Er vergleicht dazu die Wörter: patatra a wing literally a means for flying, vadhatra weapon, lit. a means for striking, yajatram the keeping of a sacrificial fire, lit. the means or

dafs an die etymologische Bedeutung des Wortes dabei gar nicht mehr gedacht ward.

place for sacrificing, amatra a drinking vessel, lit. a place to which a thing goes which holds it, und stellt resp. hiebei: the means ... or the place ... als völlig gleichberechtigt neben einander. Von allen jenen von ihm aus Uṇâdi 3, 105 entlehnten Wörtern ist indeſs keines, in welchem diese beiden Bedeutungen vereinigt wären. patatra bedeutet eben nur den Fittig, vadhatra nur die Waffe, und wenn amatra „enthaltend“ in die Bedeutung: Gefäſs, Becher übergeht, so ist auch dabei wohl nicht an den :place to which a thing goes, sondern nur etwa an ein Mittel etwas zu halten zu denken; yajatra endlich ist mir im Veda als Neutrum, resp. in der von Haug angegebenen Bedeutung: place for sacrificing völlig unbekannt: ich kenne es darin nur als masc., resp. als Adjectiv. Gerade dies Wort vermöchte uns übrigens in der That als Analogon für die Bildung von nakshatra, wenn man dasselbe aus $\sqrt{}$ naksh herleiten will, zu dienen, und zwar auch sogar zu der von Haug gesuchten Bedeutung dafür: a station zu führen. Ist nämlich yajatra mit Benfey im Sâma-Glossar als Instrumentum, resp. Veranlassung des Opfers, = zu verehrend, aufzufassen, so könnte nach Analogie dessen denn auch nakshatra etwa als: zu erreichend aufgefaſst werden, ein Sinn, der dann zu der Bedeutung: Herberge sich wohl allmälig hätte entwickeln können. Gegenüber indessen dem faktischen Gebrauche des Wortes im Ṛik, halte ich diese Möglichkeit für völlig illusorisch, und verweise hiebei beiläufig auch noch auf den Umstand, daſs in den beiden älteren Texten, Taitt. Brâhm. und Yâska, die das Wort wirklich auf $\sqrt{}$ naksh zurückführen, nicht die leiseste Andeutung einer dgl. Bedeutung desselben sich findet, s. Naksh. 2, 268.

Von pag. 53 ab beschäftigt sich Haug speciell mit dem Aitareya Brâhmaṇa. Hier wäre zunächst eine specielle Gruppirung der mannichfachen Data kulturhistorischen, geographischen und wirklich geschichtlichen Inhalts, die sich darin in reicher Zahl verstreut finden, sehr am Platze gewesen, weil nur so sich mit der Zeit durch Vergleichung mit den analogen Daten anderer Texte gewisse Synchronismen herausstellen werden.

Wenn ferner Haug, wo er (p. 68. 69) von der Uniformität des ganzen Werkes handelt, resp. diejenigen einzelnen Punkte bespricht, welche zu derselben nicht im Einklange stehen [1]), zu dem Resultate gelangt: „the bulk of the work appears to have proceeded from one author: some additions were made afterwards“, so meine ich, daſs er hier wohl noch etwas schärfer hätte scheiden können. Zunächst vermisse ich einen Hinweis darauf, daſs der Inhalt der adhyâya 25 (5, 26—34 vom agnihotram und vom brahmatvam) und 32 (7, 2—12 von verschiedenen prâyaçcitta für den agnihotrin und den âhitâgni) mit dem der vorhergehenden adhyâya, die sich speciell nur auf das soma-Opfer beziehen, in keinem direkten Zusammenhange steht. Der Inhalt von adhyâya 31 sodann (7, 1, der einzige Fall, wo ein adhyâya blos aus einer kaṇḍ. besteht), die Vertheilung nämlich der einzelnen Körpertheile des Opferthieres an die

[1]) Die „several repetitions in the 8th book“ sind hierbei mit Unrecht aufgeführt: kaṇḍ. 18. 19 sind keineswegs mit 18. 14 geradezu identisch, sondern enthalten, ebenso wie 17 im Verhältniſs zu 12, eine nothwendige Anwendung der Vergangenheit auf die Gegenwart, die freilich kürzer hätte ausfallen können, die aber entfernt nicht auf gleiche Stufe mit den andern wirklichen Wiederholungen (z. B. 5, 27 in 7, 3) und unnöthigen Zuthaten zu stellen ist.

Priester, steht zwar zu adhy. 6. 7 in Beziehung, ist aber offenbar nur als ein sekundärer Nachtrag dazu zu erkennen. Die adhyâya 26–28 (6, 1–16) und 29. 30 (6, 17–36) ferner handeln von den Obliegenheiten der drei hotrakâs (minor Hotar priests) bei den sattra und den ahîna, und bemerkt Haug selbst von diesem 6ten Buche (pag. 65): „the whole book has the appearance of a supplement to the fourth and fifth". Endlich die letzten 8 adhyâya 33–40 (7, 13 — 8, 28) beschäftigen sich nur mit dem gegenseitigen Verhältniſs der beiden oberen Kasten, resp. der Unterordnung des Kriegerstandes unter den Priesterstand, haben somit einen dem gewöhnlichen Inhalt der Brâhmaṇa fernliegenden, mehr sekularen Charakter und verfolgen einen wesentlich praktischen Zweck. — Es kann hienach, wie ich meine, keinem Zweifel unterliegen, daſs das Werk ursprünglich mit dem 24sten adhyâya abschloſs, und die eben genannten 16 adhyâya als erst sekundär hinzugetreten zu erachten sind, d. h. wenn auch erst sekundär, so doch allerdings immer noch vor Pâṇini's Zeit, im Fall nämlich dessen Regel 5, 1, 62 wirklich — meiner Vermuthung nach, mit der auch Haug (pag. 54) übereinstimmt — auf das Aitar. Brâhm. sich bezieht.

Diese Regel gäbe uns dann ferner auch einen, allerdings schon in der Natur der Sache liegenden, Umstand an die Hand, das Faktum nämlich, daſs die Eintheilung des Werkes in (40) adhyâya älter ist, als die in acht Bücher, pañcikâs zu je 5 adhyâya. Gehen wir auf diese von Haug bei dieser Gelegenheit hier nicht scharf genug betonte ursprüngliche Eintheilung zurück, wie dieselbe z. B. dem von ihm vol. II. pag. 3–5 gegebenen Inhaltsverzeichniſs direkt zu Grunde liegt, so gewährt die ganze Stoff-

vertheilung des Werkes ein weit anschaulicheres, klareres Bild, als dies hier der Fall ist. Wir sehen, dafs adhyâya für adhyâya (mit einzelnen Ausnahmen allerdings) ein abgeschlossenes Stück enthält, während bei der Eintheilung in pañcikâs die Eintheilung des Stoffes weit weniger klar hervortritt. Und zwar ergiebt sich uns auf den ersten Blick, dafs mit den ersten 24 adhyâya das soma-Opfer in seinen allgemeinen Grundzügen bereits ganz erledigt ist. Nach specieller Darstellung nämlich der zur Feier eines soma-Opfers nöthigen Vorbereitungsstufen (adhy. 1—7 halb) wird der einfache agnishṭoma-Tag in seinen drei savana ausführlich geschildert (bis adhy. 13). Daran haben sich allgemeine Bemerkungen darüber [1]), wie über die characteristischen Züge, welche bei den anderen drei Grundformen (saṃsthâ) eines soma-Opfers, den drei Modificationen des agnishṭoma [2]) (ukthya, shoḍaçin, atirâtra) zur Geltung kommen, angeknüpft (bis adhy. 17 halb). Und hieran ist dann (bis adhy. 24) die Darstellung der Differenzen und Zusätze bei feierlicheren Opfern, welche aus mehr als einem Somapressungstage bestehen [3]), angereiht. Dieselben heifsen ahîna, wenn bis zu 12 dgl. Tagen, sattra, wenn mehr als 12 Tage dauernd. Jeder dieser sutyâ-Tage kann nach einer der genannten vier Grundformen gefeiert werden. Dabei werden aber einige Tage besonders hervorgehoben: zunächst (Rest von adhy. 17) das caturviṅçam ahas, der

---

[1]) vgl. hierüber das oben pag. 275 Bemerkte.

[2]) Der agnishṭoma gilt als der ekâha, die eintägige Somapressung, κατ' ἐξοχήν: daher z. B. aikâhikam von Vinâyaka zu Çâñkh. Br. 24, 2 durch ekâhasya prakṛiter agnishṭomasva erklärt wird, oder ekâhât durch prâkṛitâd agnishṭomât schol. zu Çâñkh. 11, 7, 9.

[3]) Die zur Feier eines soma-Opfers vorbereitenden, in der Regel vier (s. Haug pag. 59) Tage kommen hierbei nicht in Rechnung; nur die sutyâ-Tage gelten.

Eingangstag, und das mahâvratam, der Schlufstag eines sattra. Sodann (in adhy. 18) Gruppirungen zu je sechs Tagen (der abhiplava und der prishṭhya shalaha), die in dieser festen Zusammengehörigkeit als konstante Theile gröfserer Opfer dienen; so wie der vishuvant, Mitteltag eines sattra. Endlich aber wird in adhy. 19—24 speciell die sogenannte Zwölftagsfeier, dvâdaçâha, welche einen solennen Kern von zehn Tagen, Namens daçarâtra (bestehend aus einem prishṭhya shalaha, drei chandoma-Tagen und einem avivâkyam genannten zehnten Tage), einschliefst, ausführlich erörtert. Hiermit ist dann Alles das, was der hotar beim soma-Opfer zu thun hat, vollständig abgethan, und somit der Zweck des Werkes, welches als Ṛig-brâhmâna die Obliegenheiten der übrigen Priester ganz bei Seite zu lassen berechtigt ist, völlig erreicht.

Für die Hinzufügung nun der folgenden 16 Bücher lassen sich etwa folgende Gründe angeben. Zunächst ist es nur als eine gewissermaafsen nothwendige Ergänzung zu betrachten, wenn in adhy. 26—30 die Bestimmungen hinzutreten, welche für die Genossen und Gehülfen des hotar, insbesondere bei den mehrtägigen soma-Feiern, zur Anwendung kommen. Es tritt hierbei übrigens ein höchst eigenthümlicher Umstand ein, den Haug ganz mit Stillschweigen übergeht, sogar auch auf p. 58, wo er von der Eintheilung der: hotṛi-priests in drei Gruppen: 1) hotar, 2) hotrâs, 3) hotrâçansinas (vergl. 6, 21) redet. Nach der schematischen Eintheilung nämlich der 16 soma-Priester in zwei Gruppen, vier Hauptpriester und deren je drei, in Summa zwölf, Gehülfen (vergl. Kâty. 7, 1, 6. Âçval. 4, 1), kommen dem hotar eben nur drei dgl. Gehülfen (purusha) zu, der maitrâvaruṇa, achâvâka nnd grâvastut. In der That

aber stehen ihm hier aufser diesen noch vier andere Gehülfen zur Seite, die drei Genossen nämlich des brahman, der brâhmaṇachaṅsin, der agnîdh und der potar, und einer der Gehülfen des adhvaryu, der neshṭar. Und zwar bilden diese vier in Gemeinschaft mit ihm selbst, dem maitrâvaruṇa und achâvâka speciell die Gruppe der sieben hotar [1]), während der grâvastut dábei ganz ausfällt, seine Stelle als einer der drei nächsten Gehülfen des hotar resp. durch den brâhmaṇâchaṅsin ausgefüllt wird. Es ist hieraus klar ersichtlich, dafs die in den Sûtra vorliegende Vertheilung der 16 ṛitvij erst eine sekundäre ist; der grâvastut wurde dabei dem hotar zugetheilt, weil er nicht anders unterzubringen war, und verdrängte somit den brâhmaṇâchaṅsin von der ihm von Rechtswegen gebührenden Stelle neben dem maitrâvaruṇa und achâvâka, seinen Special-Collegen, in Gemeinschaft mit welchen (und zwar an zweiter Stelle) er hier in adhy. 27 ff. durchweg, und zwar bei allen drei savana, erscheint. Die Regeln für den grâvastut dagegen, der nur bei dem mâdhyandinaṃ savanam auftritt, werden in aller Kürze nur im Eingang des 26 adhy. angegeben, und im Anschlufs daran dann auch noch die Regeln über die subrahmaṇyâ [2]), einen der Genossen des udgâtar aufgeführt, der eben-

[1]) Die Siebenzahl der hotar ist schon eine alte, durch den Ṛik selbst wiederholt beglaubigte: indessen ist dabei das Wort wohl in einer allgemeineren Bedeutung als „Priester" überhaupt aufzufassen, nicht in der prägnanten Bedeutung, die dem Worte hier zukömmt: vergl. die analogen Angaben über sieben dhâtar oder sieben ṛitvij.

[2]) einen Priester, dessen femininer Name die Vermuthung nahe legt, dafs sein Amt ursprünglich eben auch wirklich durch ein Weib versehen worden ist, ähnlich wie wir z. B. aus Çatap. 1, 1, 4, 13 wissen, dafs vormals (purâ) nur die Gattinn des Opfernden als havishkṛit hervortrat, während jetzt noch immer jeder Beliebige (ṛitvij fügt der schol. hinzu) dies Amt versehe. — Es werden indefs ja auch die drei Genossen des hotar (maitr., brâhm., ach.) mit dem femininen Namen hotrâ bezeichnet, der in diesem Falle offenbar nur Uebertragung des Amtstitels auf den Beamten ist.



falls nur bei einer bestimmten Gelegenheit eine Recitation zu vollziehen hat. — Um nun alles hieher Gehörige bei einander zu haben, hat man dann später auch noch, am Ende von adhy. 25, die Regeln über die Obliegenheiten des brahman selbst eingefügt, dessen drei Gehülfen ja eben zu den sieben hotar gehören: er selbst durfte somit hier denn doch nicht ganz übergangen werden. — Die Hinzufügung sodann der das agnihotram betreffenden Abschnitte (Anfang von adhy. 25 und adhy. 32) läſst sich etwa damit motiviren, daſs dieses tägliche, früh und Abend darzubringende Opfer auch an soma-Opfertagen nicht ausgesetzt werden durfte, daher Angaben darüber in einem soma-Ritualbuche wenigstens nicht ganz out of place sind. — In adhy. 31 ist eine nachträgliche Bestimmung zu dem Thieropfer enthalten, welches integrirender Theil jedes soma-Opfers ist. — Die adhy. 33—40 endlich hängen mit dem soma-Ritual etwa insofern speciell zusammen, als sie von dem Substitut für den soma-Saft handeln, welches bei Opfern, die von Gliedern des Kriegerstandes gebracht werden, von diesen anstatt des soma zu genieſsen ist: im Uebrigen aber ist der Inhalt dieser kshatriya-Bücher in der That nur lose zu dem sonstigen Charakter eines Brâhmaṇa-Werkes stimmend. Auch ist auffällig, daſs die darin geschilderten Ceremonieen von den sonstigen Regeln über die Königsweihe, das râjasûyam, resp. den abhishecanîya, erheblich abweichen, und, soweit mir bekannt, in keinem andern Ritual-Werke erwähnt werden [1]): nur die Legende von Çunaḥçepa wird auch anderweitig als Theil des râja-

[1]) s. Goldstücker Dict. unter abhisheka und abhishecanîya, welches letztere Opfer G. wohl mit Recht für die Grundlage der verschiedenen Formen des ersteren erklärt.



sûya erwähnt, kehrt resp. im Çâñkh. sûtra 15, 17—27 fast ganz identisch wieder (wobei zu bemerken, dafs Çâñkh. 14—15 im schol. als dem mahâkaushîtakam entlehnt bezeichnet wird), und ein Theil der Schlufsregeln des Textes (7, 18) hat auch in das çrautasûtra des Âçvalâyana (9, 3) direkte Aufnahme gefunden, ohne dabei indefs irgendwie als Citat markirt zu sein.

Es fehlt übrigens vielleicht auch nicht ganz an äufseren Momenten für die Annahme eines erst sekundären Ursprungs dieser letzten 16 adhyâya, insofern sich dafür etwa noch folgende Umstände geltend machen liefsen. Zunächst das Faktum, dafs einige Stücke derselben anderswo (7, 11 im Çâñkh. Br. 3, 1 und 7, 13—18 im Çâñkh. çr. s., s. eben: zu 5, 32. 33, s. Çâñkh. Brâhm. 6, 10. 11) identisch wiederkehren [1]), resp. hier in verderbterer Gestalt erscheinen. Sodann der Umstand, dafs in diesen Abschnitten überhaupt mehr verderbte Formen und Stellen sich finden (s. oben pag. 267. 268), als in den ersten 24 adhyâya. Endlich eine Bemerkung, die jedenfalls wenigstens Beachtung verdient. Während nämlich in den ersten 24 adhyâya abweichende Ansichten (der eke etc.) stets durch: tat tan nâdṛityam [2]) 1, 5. 11. 2, 3 zweimal. 22. 23 zweimal. 26. 3, 18. 37. 4, 7. 9 zweimal. 22, und nur einmal (3, 32) durch: tat tathâ na kuryât zurückgewiesen werden, geschieht dies in adhyâya 25—40 nie durch erstere, nur durch letztere Formel: 6, 9. 21. 7, 26, oder durch: tad u punaḥ paricakshate 8, 7, während doch die

---

[1]) vgl. auch 5, 26 und Kâty. 25, 2, 3.

[2]) √ dar + â im Passiv oder Âtm. um etwas zerspalten werden, sich worum abmühen, aufreiben, sorgen, es beachten. Vergl. dârâs, Sorgen, ein wenig galanter Name für die Ehegattinn, und dâraka, Kind, auch eig. Sorge machend. Ganz ähnlich sind die Bedeutungen von kheda und dayâ, dayita entwickelt, vgl. auch hṛidayavilekha.



√dar + â im Uebrigen mehrfach verwendet ist, s. 6, 17. 24. Sonstige sprachliche Differenzen sind mir indeſs nicht zur Hand, ausgenommen etwa der Umstand, daſs die Redensart: tat tad itî" nur den letzten sieben adhyâya angehört. Auch ist mir aufgefallen, daſs wir in 7, 2 havishshu, 7, 5 nishshicya, 8, 23 (fünfmal) Daushshant° lesen. In C. hat auch 8, 19 [1]) fünfmal devâsh shaḍbhiḥ (und 7, 15 niççâna). In den früheren Büchern dagegen lesen wir: duḥshama 2, 29 (A. freilich hat dushyamam, das wohl auf dushshamam zurückgeht), catuḥsaṃdhir 1, 25, catuḥshashṭim 3, 48.

Ueberblickt man nun nach Obigem den Inhalt des Ait. Brâhm., auch in der Gesammtheit seiner 40 adhyâya, so finden wir, daſs demselben in dem dazu gehörigen çrautasûṭra des Âçvalâyana nur etwa die Abschnitte 1, 12 — 2, 5. 3, 1 — 8, 13 entsprechen. Von allen den zahlreichen Specialitäten über die drei Arten von soma-Opfern, die ekâha, ahîna und sattra, welche in Âçv. 9 — 12 enthalten sind, findet sich hier im Ait. Brâhm. nicht das Geringste vor. Haug's frühere Bemerkung somit (pag. 7), daſs die Sûtra, gegenüber den Brâhmaṇa, zu denen sie gehören, :generally contain nothing novel, no innovation in the sacrificial art, paſst hier in keiner Weise; es findet hier vielmehr in der That eine sehr: material difference (p. 11) statt, indem das Brâhm. eben nur die allgemeinen Regeln giebt, die Anwendung und Specialisirung derselben ausschlieſslich im Sûtram sich findet, so daſs wir demnach hier völlig berechtigt sind: to regard the latter as developing and systematizing the ideas contained in the former, wie sich denn das gleiche Verhältniſs ja auch sonst durchweg er-

---

[1]) in 8, 41 dagegen wie AB. alle fünf Male devâḥ shaḍbhiḥ.



giebt, wo wir die Brâhmaṇa und Sûtra einer Schule mit einander vergleichen können.

Zu pag. 56 bemerke ich noch, dafs Haug irrig übersetzt: Vishṇu, Mitra etc. und die Note dazu: the priests represent the Gods auf einem völligen Mifsverständnifs beruht. Er hätte übersetzen sollen: „Vishṇumitra etc.", und in der Note war zu bemerken, dafs dies ein nâksh. nâma sei, s. Naksh. 2, 319 (devadatta-yajnadatta-vishṇumitrâḥ) und vgl. Saṃskâra-Kaustubha 98 b. — Aus der Existenz des etymologisch verwandten Paradhâta im Avesta auf die Existenz der Einrichtung der Hauspriester, purohita, während der ârischen Periode einen Schlufs zu ziehen, beide Wörter resp. in der prägnanten indischen Bedeutung mit einander zu identificiren (p. 67), ist kühn genug, in Ermangelung anderer Anknüpfungspunkte indessen schwerlich gerathen. — Die (28silbige) Ushṇih wird auf pag. 76 irrig als „a variety" der (44silbigen) trishṭubh bezeichnet.

Im Uebrigen enthält auch dieser Theil der Introduction viele dankenswerthe Angaben über das soma-Ritual, obschon dieselben leider entfernt nicht ausreichen, ein irgend anschauliches Gesammtbild desselben zu gewähren. In Bezug hierauf gerade ist indessen noch mit besonderem Danke der dem Text beigegebene: „plan of the sacrificial compound at the time of the agnishṭoma soma sacrifice" zu erwähnen, der zwar natürlich nicht für alle Opferverhältnisse ausreichen kann, für die angegebene Feier aber anschaulich und klar, resp. so weit ich es gegenwärtig zu beurtheilen vermag, auch völlig richtig zur Vorstellung bringt, was ohne ein dgl. Hülfsmittel, wie ich aus eigener Erfahrung weifs, nur höchst verschwommen dem geistigen Auge sich gestalten will.

Trotz aller der im Bisherigen gerügten Defekte und Irrthümer bleiben wir ja **Haug** überhaupt für seine mühevolle, schwierige Arbeit zu lebhaftem Dank verpflichtet, können indessen allerdings nicht umhin, hier noch schliefslich den Wunsch auszusprechen, dafs sein polemischer Ton gegen seine Mitarbeiter und Brüder in brahman fortab etwas mildere Formen annehmen möge, nachdem er aus dem ihm hier Vorgeführten zur Genüge ersehen haben wird, dafs auch er irren kann. Wir sind Alle nur Lernende, also Irrende. Keiner ist berufen, sich den Anderen gegenüber hochmüthig als Lehrmeister aufzuwerfen. Die Wissenschaft kennt keine Machtgebote, und läfst sich durch lärmendes Poltern in ihrem ruhigen, gemessenen Wege nicht beirren. A. W.

Berlin, den 21. März 1865.

Vermuthung

zu Çikshâ Y. v. 6, R. v. 26 (oben 4, 349).

„Die Nasalirung in Vedastellen, wie: khe arâ͠ iva khedayâ (Ṛ. 8, 66. 8) ist ebenso auszusprechen, wie der nasalische Schlufs der Grufsformel der Weiber aus Surâshṭra, nämlich nach Y. des Wortes: arâ͠, nach R. des Wortes: takra͠". — Beide Lesarten sind gleich sinnlos. Ich möchte vorschlagen, zu der Lesart von Y. aus dem Citat im zweiten Hemistich : khe heraufzuholen, und: kherâ͠ ity abhibhâshate zu lesen. Der Verfasser hätte unter den zahlreichen vedischen Belegstellen für den raṅga gerade diese Stelle: khe arâ͠ iva khedayâ gewählt, um ein dem Grufse der Surâshṭra-Frauen: kherâ͠ möglichst gleichklingendes Beispiel beizubringen. Im Verlaufe der Zeit wäre dann dies den Abschreibern unverständliche Wort zu arâ͠, resp. takra͠ verstümmelt worden. In kherâ͠ aber wäre eine von indischem Ohre aufgefafste Form des griechischen Grufswortes *χαιρειν* zu erkennen; etwa geradezu der Infinitiv selbst, oder die Imperativ-Form *χαιρε*, oder eine sonstige Bildung? — Auf griechische Beziehungen, als bei der ganzen Angabe mitbetheiligt, habe ich schon bei meiner ersten Besprechung der Stelle (oben 4, 269. 270) zu schliefsen gewagt. A. W.

Medicinisches aus dem Atharva-Veda,

mit besonderem Bezug auf den Takman.

Eine der ersten Krankheitsformen, welche aus dem Atharva-Veda bekannt wurden, war der Takman. Schon Roth in seinem Werke „Zur Lit. u. Gesch. des Weda, 1846" übersetzte einige Stellen aus Ath. 5, 22, und versuchte bei dieser Gelegenheit die erste Vermuthung über die Natur dieser Krankheit. Er schlofs auf folgende Weise: im Atharva-Veda wird gegen den Takman das Kraut Kushṭha angerufen, das am Himâlaya wächst und wiederholt takmánâçana (Vernichter des Takman) genannt wird. In der späteren Medicin bedeutet Kushṭha nicht blofs das Kraut (costus speciosus), sondern auch den Aussatz. Da nun die Pflanze wohl den Namen hat von ihrer Kraft, jene Krankheit zu heilen (Aussatzkraut), so wird ohne Zweifel auch takman eine ähnliche Hautkrankheit bedeuten. Diese Ansicht suchte Adolphe Pictet in seiner Abhandlung über „die alten Krankheitsnamen der Indogermanen" (Kuhn's Zeitschr. 5, 337) durch etymologische Gründe weiter zu stützen. Er hielt die Hautkrankheit, welche nach Roth unter dem Takman zu verstehen ist, für die Krätze und verglich den indischen Namen mit dem persischen tâkhtah (Hautausschlag) und mit dem irischen tachas, tochas, was Krätze bedeutet. Zu einem ganz anderen Resultate kam Weber in seiner Uebersetzung des

1. Buches des Atharva-Veda (diese Stud. 4, 419). Er sieht in dem Takman das Fieber und stützt seine Ansicht vorzugsweise auf den Spruch gegen den Takman im 1. Buche des Atharva-Veda, in welchem allerdings ganz unzweideutige Symptome dieser Krankheit enthalten sind. Nichtsdestoweniger beharrte Roth im Petersburger Wörterbuche auf seiner früheren Meinung und modificirte dieselbe höchstens in so weit, daſs er nun den Takman nicht mehr als bloſse Hautkrankheit, ähnlich dem Aussatze, sondern als „eine bestimmte Krankheit oder vielmehr eine ganze Klasse hitziger Krankheiten, welche von Hautausschlägen begleitet sind", definirte. Muir endlich (Orig. Sanskrit Texts 4, 280) übersetzt takman mit consumption (Auszehrung) und zwar an zwei Stellen: yásya takmā́ kā́sikâ hetír ékam áçveva vṛíshaṇaḥ kránda éti, whose consumption, whose cough, whose bolt assails some like the neighing of a stallion, Ath. 11, 2, 22 und: mā́ no rudra takmánâ mā́ vishéṇa mā́ naḥ sáṃ srâ divyénâgnínâ, do not asseil us Rudra, with consumption, with poison or with celestial fire, Athar. 11, 2, 26.

Man sieht, der Takman hat bereits eine kleine Literatur aufzuweisen. Die Meinungen gehen weit auseinander. Erst ist der Takman eine Hautkrankheit, ähnlich dem Aussatze, dann Fieber, hitzige Krankheit und endlich sogar Auszehrung. Das Merkwürdigste bei der Sache ist, daſs alle diese Meinungen berechtigt sind, je nachdem man die eine oder die andere Notiz über den Takman mehr berücksichtigt. Es dürfte daher an der Zeit sein, einmal alle Stellen, in welchen der Takman erwähnt wird, zu prüfen und zu vergleichen, um so zu einer sicheren Diagnose dieser Krankheit zu gelangen.

Wenn wir übrigens vom Takman als von einer Krankheit schlechthin sprechen, so ist das nicht immer genau im Sinne des Atharva-Veda. Nur an einigen Stellen ist der Takman bereits eine bloſse Krankheit, welche von Zauberern oder von den Göttern über die Menschen gesandt wird; an anderen Stellen hat der Takman noch durchaus persönliche Natur und gehört zu jenen Plagegeistern (amîvâ, graha) und Dämonen (rakshas), welche den Menschen überfallen und in ihm die krankhaften Erscheinungen hervorrufen. Ath. 1, 25, 2. 3 wird derselbe sogar deva genannt.

Die Krankheit selbst muſs im indischen Alterthume sehr gefürchtet sein. „bhîmā́s te takman hetáyas, furchtbar sind Deine Waffen“, heiſst es Ath. 5, 22, 30, „tā́bhiḥ sma pári vṛiñgdhi naḥ, mit diesen verschone uns“. Und ebenso: yásya bhîmáḥ pratîkâçáḥ in Atharv. 9, 8, 6. Fünf Sprüche des Atharva-Veda sind ausschlieſslich gegen sie gerichtet (1, 25. 5, 22. 6, 20. 7, 116. 19, 39.) und auch sonst wird sie nicht selten erwähnt (4, 9, 8. 5, 4, 1. 9. 5, 30, 16. 9, 8, 8. 11, 2, 22. 26. 11, 34, 10.) und zwar in Gesellschaft von schweren tödtlichen Krankheiten (yakshma, Ath. 5, 30, 16) oder in Verbindung mit Rudra's furchtbarem Geschosse (11, 2, 22. 26). In einem schönen Spruche des 5. Buches (5, 30), wo der Takman als Complication des yakshma erscheint, wird sichtlich ein tödtlicher Ausgang befürchtet; der Spruch scheint sogar nur für die äuſserste Todesgefahr berechnet zu sein. Aber auch, wo er allein auftritt, wie Ath. 5, 22, erscheint der Takman immerhin als eine höchst gefährliche Krankheit, die einen letalen Ausgang zur Folge haben kann.

Und in der That, wenn wir die Reihe der Symptome

überblicken, so begreifen wir bald, dafs wir es hier mit einer schweren Erkrankung zu thun haben. Das Symptom, das uns in den Schilderungen des Takman am auffälligsten entgegentritt, ist die Temperatur-Steigerung des Körpers (calor praeter naturam). Am deutlichsten wird die Glut des Takman Ath. 5, 22, 2 geschildert, wo es heifst: ayáṃ yo víçvân háritân kriṇóshy ucchocáyann agnír ivâ 'bhidunván | ádhâ hí takmann arasó hí bhûyâ ádhâ nyàññ adharā̂ñ vâ párehi: „der du alle gelb machst, brennend wie Feuer, durch Brand Schmerzen verursachend | kraftlos seist du nun, o Takman, ab- und niederwärts geh' wieder hinweg". Ebenso wird Ath. 1, 25, 2. 3 die glühende Natur des Takman hervorgehoben; er wird arcis: Feuer, çocis: Glut genannt und folgendermaafsen angerufen: yádi çokó vâbhiçokó yádi vâ rā̂jño váruṇasyā̂'si putráḥ | hrū̂ḍur nā̂mâ'si haritasya deva sá naḥ saṃvidvā̂n pári vriñgdhi takman: Magst Schmerz du sein oder Glut, oder ein Sohn Varuṇa's des Königs, | Hrûḍu mit Namen heifsest du, Gott des Gelben, verschone uns gnädiglich, o Takman. In einem dritten Spruche endlich, Ath. 6, 20 wird der Takman wieder mit glühenden Waffen dargestellt. Der Spruch lautet: 1. agnér ivâ'sya dáhata eti çushmíṇa utéva mattó vilápann ápâyati | anyám asmád ichatu káṃ cid avratás tápurvadhâya námo astu takmáne. 2. námo rudrā̂ya námo astu takmáne námo rā̂jñe váruṇâya tvíshîmate | námo divé námaḥ príthivyai náma óshadhîbhyaḥ. 3. ayáṃ yó abhiçocayishṇúr víçvâ rûpā̂ṇi háritâ kriṇóshi | tásmai te 'ruṇā̂ya babhráve námaḥ kriṇomi ványâya takmáne: Wie eines brennenden, starken Feuers kommt sein (Zug ?), und ab gehe er, wie berauscht, klagend. | Irgendwen andern als uns suche er heim, der Ruchlose. Der glühende Waffen hat, dem

Takman sei Verneigung. 2. Verneigung dem Rudra, Verneigung sei dem Takman, Vern. dem Könige Varuna, dem ungestümen. Vern. dem Himmel, Vern. der Erde, Vern. den Heilkräutern. 3. Der du glühend bist, alle Gestalten gelb machst | dir, dem rothbraunen, fahlen, mach ich Verneigung, dem wilden (wassergebornen?) Takman." — In dieser Gluth hat man von jeher das eigentliche Wesen des Fiebers gefunden. Sie entsteht durch die Steigerung des Stoffverbrauches, wenn sich eine krankhafte Störung auf die regulatorischen Centren des Stoffverbrauches verbreitet und die regelmäfsige Moderation des Stoffwechsels aufgehoben wird (Virchow). Schon die Aerzte des Alterthums, wie Galen, und, was für uns noch wichtiger ist, Suçruta haben in der Hitze ein sicheres Kriterium des Fiebers gefunden. Wenn nun der Atharva-Veda gerade dieses Symptom des Takman so vorzugsweise betont, so leidet es wohl keinen Zweifel, dafs wir unter dem Takman des Atharva-Veda nichts anderes als Fieber zu verstehen haben.

In sehr vielen Fällen empfindet der Kranke das Fieber als einen Wechsel von Frost und Hitze. Auch dieses Symptom ist bei dem Takman des Atharva-Veda vorhanden. Auf die Schüttelfröste, welche so häufig die Reihe der Fiebererscheinungen einleiten, deutet schon das Zeitwort dhû, schütteln, durchschütteln hin, welches von den Anfällen des Takman gebraucht wird und zwar Atharv. 5, 22, 7, wo es heifst: tákman mûjavato gacha bálhikân vâ parastarắm | çûdrắm icha prapharvyàm tắm takman vîva dhûnuhi. „O Takman, zu den Mûjavant gehe oder weiter weg zu den Balhika, | das Çûdrâ-Weib falle an, das strotzende, dieses schüttle etwas, o Takman". Ebenso cha-

rakteristisch ist das Causativum von vep, zittern, welches zweimal mit dem Takman verbunden wird (Ath. 5, 22, 10 und 9, 8, 6). Es wird der Takman aber auch ausdrücklich kalt (çîtá) genannt, was nur auf den Fieberfrost Bezug haben kann, wie wir noch heutzutage vom kalten Fieber, vom „Frierer“ sprechen. So heifst es Atharv. 1, 25, 4: námaḥ çîtā́ya takmáne námo rûrā́ya çocíshe kṛiṇomi | yó anyedyúr ubhayadyúr abhyéti tṛitî́yakâya námo astu takmáne: Verneigung dem kalten Takman, Verneigung mach ich der heifsen Glut, | der andern Tages sich einstellt, in zwei aufeinander folgenden Tagen, der jeden dritten Tag wiederkehrt, dem Takman sei Verneigung. Ebenso in einem Spruche des 7. Buches (Atharv. 7, 116), worin zwar der Takman nicht ausdrücklich genannt wird, der aber seinem ganzen Inhalte nach sich nur auf den Takman beziehen läfst. Der Spruch lautet: 1. námo rûrā́ya cyávanâya códanâya dhṛishṇáve | námaḥ çîtā́ya pûrvakâmakṛítvane. 2. yó anyedyúr ubhayadyúr abhyétimám maṇḍū́kam abhyétv avratáḥ. 1. „Verneigung dem heifsen, dem erschütternden, aufregenden, gewaltsamen, | Verneigung dem kalten, der nach altem Triebe thätig ist[1]). 2. Der andern Tages, in zwei aufeinander folgenden Tagen sich einstellt, auf diesen Frosch gehe er über, der Ruchlose“. Endlich in Atharv. 5, 22, 13, wo es heifst: tṛitî́yakam vitṛitîyám sadamdím uta çâradám | takmā́nam çîtám rûrám graíshmam

[1]) pûrvakâmakṛitvan übersetzt das Petersburger Wörterbuch mit „alte Wünsche erfüllend“. Ich konnte dieser Uebersetzung keinen passenden Sinn abgewinnen und zog daher vor, das Wort durch „nach altem Triebe thätig“ zu übertragen, indem ich es auf die regelmäfsige Wiederkehr des Fieberparoxismus beziehe, die im zweiten Verse näher geschildert wird, und wobei der Takman nach einem räthselhaften Naturtriebe zu handeln schien. Uebrigens entsteht nach Suçruta das Fieber auch aus Liebe, kâma, d. h. übermäfsigem Genufs der Liebe; vielleicht liefse sich mit Hilfe dieser Notiz dem Worte ein noch besserer Sinn abgewinnen.

nâçaya vărshikam „der jeden dritten Tag wiederkehrt, den zwiefach dritten, den anhaltenden, den herbstlichen | den Takman, den kalten, heifsen, sommerlichen, regenzeitlichen vertreibe“. Ich habe an allen diesen Stellen rûrá mit heifs übersetzt, ohne jedoch auf diese Uebersetzung irgend ein Gewicht zu legen. Weber leitet rûrá von der Wurzel ru, lu ab, die brechen, zerrupfen bedeutet und übersetzt das Wort Atharv. 1, 25, 4 mit „quälend“. Indefs steht an allen diesen Stellen das Wort rûra in so deutlichem Gegensatze zu çîtá, kalt, dafs sich die Bedeutung „heifs“ beinahe von selbst aufdrängt. Am deutlichsten erhellt diese Bedeutung aus Atharv. 5, 22, 10, wo es vom Takman heifst: yát tvám̩ çîtó 'tho rûráḥ sahá kâsắvepayaḥ | bhîmắs te takman hetáyas tắbhiḥ sma pári vṛiṅgdhi naḥ „der du kalt bist und dann heifs, mit Husten zittern machst, | furchtbar sind deine Waffen, mit diesen verschone uns, o Takman“. An dieser Stelle scheint rûrá deutlich das zweite Stadium des Fieberparoxismus, das Hitzestadium zu bezeichnen.

Das deutlichste Symptom, welches uns nöthigt, den Takman mit dem Fieber zu identificieren, ist der Rhythmus, in welchem sich nach der Schilderung des Atharva-Veda die Anfälle des Takman wiederholen. Der Takman heifst vor allem tṛitîyaka, der jeden dritten Tag wiederkehrt. (Ath. 1, 25, 4; 5, 22, 13; 19, 39, 10.) Dasselbe Wort (tṛitîyaka) gebraucht auch Suçruta vom Fieber (jvara), es bezeichnet dort den rhythmus tertianus, den gewöhnlichsten Rhythmus des Wechselfiebers. Ein zweiter Rhythmus wird Atharv. 1, 25, 4 und 7, 116, 2 erwähnt: yó anyedyúr abhyéti, der andern Tages sich einstellt. Auch diesen Rhythmus kennt Suçruta und erläutert ihn, ganz wie

unsere Medicin den Rhythmus quotidianus, wonach der Fieberanfall jeden Tag einmal wiederkehrt. An allen Stellen, wo anyedyúḥ vorkommt, wird im Atharva-Veda noch ein anderer Rhythmus genannt und durch: ya ubhayadyúr abhyeti beschrieben. yá ubhayadyúr abhyeti heifst wörtlich: der in zwei aufeinander folgenden Tagen sich einstellt. Es ist hiemit augenscheinlich der Rhythmus quartanus complicatus gemeint, bei welchem zwei Tage hintereinander der Fieberanfall sich wiederholt, der dritte Tag aber jedesmal fieberfrei ist. Bei Suçruta kommt dieser Rhythmus nicht vor, sondern nur die einfache Quartana (caturtha); nach Griesinger (Infectionskrankheiten p. 60) soll derselbe überhaupt beim Wechselfieber kaum vorkommen, sondern in früheren Zeiten aus einzelnen Fällen von Pyämie abgeleitet sein. Der späteren indischen Medicin jedoch ist derselbe wohl bekannt. „In Cháturthaka, sagt Wise pag. 232, the paroxysms of this fever occur every fourth day. When the paroxysm continues for two days, there is no paroxysm on the first and fourth day, the fever is that called Cháturthaka Biparjyaya". Eine sehr gefürchtete Form des Wechselfiebers ist in südlichen Ländern die Tertiana duplicata, mit täglichen Paroxismen, die aber je über den andern Tag in Bezug auf ihre Eintrittszeit oder in Bezug auf die Intensität ihrer Anfälle mit einander correspondieren. Ich erkenne diese Form wieder in dem Takman, der Atharv. 5, 22, 13 vitṛtīyá genannt wird, was ich oben deshalb mit: zwiefach dritten übersetzt habe. Das Wort liefse auch eine Deutung auf den Tertianus duplex zu, wo jeden dritten Tag zwei Paroxismen eintreten, der Zwischentag aber fieberfrei ist. Ich habe jedoch beide Rhythmen bei Suçruta nicht erwähnt gefunden. Da-

gegen kennt die spätere indische Medicin noch zwei Formen des Wechselfiebers, die Quotidiana duplicata, — sie hat zwei Paroxismen täglich, einen bei Tage und den andern in der Nacht, und heifst bei Wise satata — und eine febris continua, saṃtata-jvara, welche Wise folgendermaafsen schildert: „Santata-jwara affects the chyle and blood; and it continues for seven, ten or twelve days, followed by an interval and again occurs and remains for several days". Wenn nun im Atharva-Veda und zwar an zwei Stellen (5, 22, 13 und 19, 39, 10) neben andern ausgesprochenen Rhythmen auch ein takmâ sadaṃdiḥ erscheint, so ist es kaum zweifelhaft, dafs wir darunter eine der beiden obigen Formen des Fiebers zu verstehen haben. Wie sich aber auch diese Einzelheiten verhalten, so viel steht jedenfalls sicher: die Anfälle des Takman erfolgen nach bestimmten Rhythmen und diese Rhythmen entsprechen vollkommen denjenigen Rhythmen, welche wir heute noch bei intermittirenden Fiebern unterscheiden.

Die spätere indische Medicin kennt allerdings den Takman nicht, sie nennt das Fieber jvara; dafür kömmt aber auch das spätere jvara im Atharva-Veda nicht vor; beide Namen ersetzen sich wechselseitig; takman ist der vedische Ausdruck für jvara. Es wäre auch in der That höchst auffallend, dafs wir unter den Krankheiten, gegen welche die Sprüche des Atharva-Veda gerichtet sind, nicht auch dem jvara, wenn auch unter anderem Namen, begegnen sollten. Fast alle Krankheiten complicieren sich in Indien sehr leicht mit febrilen Erscheinungen und die schwersten Formen des Malariafiebers sind dort heimisch. Suçruta nennt auch das Fieber den König der Krankheiten; unter Fieber, sagt er, kommt der Mensch in die Welt,

unter Fieber tritt er aus derselben. Das Fieber ist eine so schwere Krankheit, daſs nur Götter und Menschen sie überstehen können. (Suçruta, Uttaratantra c. 39.) Eine Krankheit von solcher Bedeutung konnte auch im Atharva-Veda nicht unbeachtet bleiben und es stimmt vollkommen, daſs auch im Atharva-Veda die glühenden Waffen des Takman so sehr gefürchtet sind.

Nach böhmischem Volksglauben gab es ursprünglich hunderterlei Fieber; nachdem aber eins derselben gefangen wurde, blieben bloſs neunundneunzig davon übrig. In Ath. 5, 30, 16 finde ich nun folgende merkwürdige Stelle tvayâ yákshmam níravocam çatám rópîç ca takmánah: „mit dir (o Zunge) sprach ich hinweg den Yakshma und die hundert Brüche des Takman". Nach dem, was Kuhn in seiner Zeitschrift 13, 128 flg. über die Zahlen in indischen und germanischen Segenssprüchen ausgeführt hat, ist es wohl nicht zu kühn, wenn ich in dem çatám rópîs takmánas die hundertfältige böse Krankheit des böhmischen Volksglaubens wiederfinde.

Der Takman also ist Fieber; Fieber überhaupt im Sinne des Suçruta und unserer heutigen Volksmedicin; aber zunächst haben wir dabei doch hauptsächlich an Malariafieber (Intermittens und Remittens) zu denken. Das liegt schon in der Natur der Sache. Heute noch, wenn unser Volk von Fieber spricht, denkt es zunächst an das kalte Fieber, den Frierer. Der Dämon dieses Fiebers hat unter allen Völkern bis auf den heutigen Tag eine wunderbare Frische bewahrt; ich erinnere nur beispielsweise an die Hal bei den Ehsten (Hurt, Beiträge zur Kenntniſs ehstn. Sagen p. 19) und an die zimnice bei den Böhmen (Abergl. und Gebräuche aus Böhmen p. 162—168). Auf

Malariafieber deutet aber auch die ganz entschiedene Neigung des Takman zu rhythmischen Paroxismen und endlich sind auch die übrigen Symptome des Takman der Art, dafs sie fast alle durch Malariainfection ihre Erklärung finden.

Es ist bekannt, dafs die Malariafieber, wo sie endemisch sind, zwar das ganze Jahr hindurch vorkommen, aber doch mit einer erheblichen Differenz nach den verschiedenen Jahreszeiten. Der Winter ist die fieberfreieste Zeit, im Sommer und Herbst dagegen erreicht die Epidemie in der Regel ihren Höhepunkt. In heifsen Ländern ist die Regenzeit vorzüglich die Zeit der Fieber; doch pflegt in Indien auch in der heifsen Jahreszeit besonders nach langer Windstille, und in der feuchten Zeit (çarad) nach ungewöhnlich starker Regenzeit auch eine sehr starke epidemische Vermehrung der Fieber einzutreten. Nun erhält aber der Takman im Atharva-Veda einige Epitheta, welche vollkommen dem Verhalten der Malariafieber zu den einzelnen Jahreszeiten entsprechen. Der Takman heifst zuvor hâyana (19, 39, 10), was entweder bedeutet: der jedes Jahr wiederkömmt, oder: der das ganze Jahr hindurch dauert. (Vergl. das deutsche „jarritt“ Grimm Myth. 1107). Beides gilt für Orte, wo Malariafieber endemisch sind. Der Takman heifst aber ferner vârshika (Ath. 5, 22, 13) von varsha, Regenzeit, also der zur Regenzeit herrscht, oder der jedesmal zur Regenzeit wiederkehrt, der regenzeitliche. Ebenso graishma, sommerlich (Ath. 5, 22, 13) von grîshma, das „die heifse Jahreszeit, die Zeit, welche der Regenzeit vorhergeht“, bezeichnet. Endlich çâradá, herbstlich (Ath. 5, 22, 13) von çarad, der schwülen Zeit, welche der Regenzeit nachfolgt. An zwei anderen Stellen (Ath. 9, 8, 6 und

19, 34, 10) wird der Takman viçváçârada genannt: takmánaṃ viçváçâradaṃ bahír nírmantrayâmahe: den Takman, den allherbstlichen besegnen wir hinweg aus dir. Auch dieses Wort kann sowohl „den ganzen Herbst hindurch dauernd" oder „jeden Herbst wiederkehrend" bezeichnen. Man sieht die Uebereinstimmung ist überraschend. Diese Epitheta des Takman wären ganz unverständlich, wenn sie nicht in der Natur der Malariafieber ihre Erklärung fänden. Auch in der späteren indischen Medicin erscheint der Winter (hemanta) und die thauige Jahreszeit (çiçira) fieberfrei; das Verhalten der Intermittens zu den übrigen Jahreszeiten, sucht sie sich jedoch nach ihrer Humoraltheorie zurechtzulegen. (Wise 233.)

Jedes Malariafieber ist ferner von Kopfschmerz begleitet, der im Hitzestadium oft so heftig wird, daſs Delirien erfolgen. Auch dieses Symptom ist der Beobachtung der Atharvanpriester nicht entgangen. So lautet Ath. 19, 39, 10: çîrshaçokáṃ tṛitîyakaṃ sadaṃdír yáç ca hâyanáḥ | takmánaṃ viçvadhâvîryâdharáñcam párâ suva: (o Kushṭha) den Kopfschmerz bereitenden, jeden dritten Tag wiederkehrenden, den anhaltenden, jährlichen, | o du allenthalben Kräftiger! den Takman niederwärts treibe du hinweg.

Ebenso klar und deutlich sind die Angaben über das Aeuſsere des Takmankranken. Der Takman wird Ath. 17, 20, 3: babhrú „fahl" [1]) genannt. Das paſst allerdings auf

[1]) babhru ist nicht gerade „fahl", sondern „braun". Diese Bedeutung ist gesichert durch die etymologische Identität mit zend. bawri, lat. fiber, unser Biber, s. Pictet Origines indoeurop. I, 444. Der Biber ist der Braune. — Wäre für lat. febris, Fieber, die Herleitung von ferveo nicht naheliegender, so könnte man versucht sein, im Hinblick auf die Bezeichnung des Takman hier als babhru, auch febris geradezu damit zu identificiren, resp. als das braune, bräunende aufzufassen (anstatt febrv-is, vgl. suavis, mollis etc.).
A. d. H.

die meisten Krankheiten, aber ganz besonders auf die erdfahle, graugrünliche Hautfarbe eines Menschen, der an Wechselfieber erkrankt ist. An mehreren Stellen aber wird gesagt, daſs der Takman den Kranken gelb macht. Es heiſst Ath. 5, 22, 2: ayám yó víçvân háritân krinóshi „der du alle gelb machst", und ganz ähnlich Atharv. 6, 20, 3: ayám yó víçvâ rûpâṇi háritâ krinóshi. In einem anderen Spruche Ath. 1, 25, 2 und 3 wird der Takman sogar háritasya devá, Gott des Gelben, genannt. Auch diese Angabe fuſst auf richtiger Beobachtung. hárita gilt von der Farbe der Gelbsucht. Nun sind aber in Indien die Malariafieber sehr häufig mit Ikterus verbunden, welcher natürlich die gelbe Färbung der Haut zur Folge hat. Die biliösen Symptome treten zuweilen so heftig auf, daſs in neuerer Zeit derartige Malariafieber schon oft mit dem gelben Fieber verwechselt worden sind. Das unheimliche Aussehn eines solchen Fieberkranken macht es begreiflich, daſs im Atharva-Veda gerade auf dieses Symptom ein so groſser Nachdruck gelegt wird. Dasselbe Symptom kam auch bei typhösen Fiebern vor (biliöses Typhoid) und muſste daher wohl für eine Lieblingsäuſserung des Takman gehalten werden.

Der Takman äuſsert sich aber auf der Haut des Kranken noch auf andere Weise. Er wird Ath. 5, 22, 3 parushá, fleckig und pârusheyá, scheckig, genannt und im zwölften Verse desselben Spruches erscheint der Pâman, Krätze, als Brudersohn des Takman. Diese Stellen waren wohl die Ursache, daſs Roth auch noch im Petersburger Wörterbuche theilweise an seiner früheren Definition des Takman festhielt und in den Hautausschlägen des Takmankranken ein charakteristisches Symptom erblickte. An und

für sich würde mich dieses Symptom gar nicht befremden. Sowohl bei Malariafiebern als auch bei typhösen Erkrankungen sind Hautausschläge nicht selten. Sehr häufig ist bei Intermittens Herpes-Exanthem; auch Urticaria-Zona-Erysipelartige Ausschläge kommen in manchen Epidemien häufiger vor, Petechien besonders in den schweren Formen der Remittens. Noch gewöhnlicher sind Hautausschläge bei typhösen Fiebern, beim Abdominaltyphus ist bekanntlich das Roseola-Exanthem charakteristisch. Nicht selten sind aber auch zahlreiche Furunkeln und eitrige Miliarien. Nur die Krätze will in den ganzen Cyklus dieser Krankheiten nicht passen. Wir müssen uns zuerst darüber klar werden, was denn eigentlich das verwandtschaftliche Verhältnifs der Krätze zum Takman zu bedeuten habe. In demselben Spruche des Atharva-Veda werden uns noch zwei Verwandte des Takman vorgeführt, ein Bruder Balâsa und eine Schwester Kâsikâ. Die Stelle lautet: tákman bhrâtrâ balâsena svásrâ kâsikayâ sahá | pâmnâ bhrâtrivyeṇa sahá gachâmúm áraṇaṃ jánam „o Takman, mit deinem Bruder Balâsa und deiner Schwester Kâsikâ | mit deinem Brudersohne Pâman geh zu jenem fremden Volke“. Schon im 11. Verse desselben Spruches wird übrigens befürchtet, dafs der Takman sich den Balâsa und die Kâsâ zu Freunden mache: es müssen also beide Erscheinungen, der Balâsa und die Kâsâ gefährliche Complicationen des Takman sein. Die Kâsâ (Husten) ist vollkommen klar. Sie wird Ath. V. 6, 105 und in der späteren Medicin (Wise 318) als besondere Krankheit aufgeführt und erscheint bei Suçruta als eine häufige Complication des Fiebers (jvara). Auch heute noch ist eine heftige Bronchitis beim Wechselfieber keine Seltenheit und bei perni-

ciösen Intermittenten sowie bei typhösen Fiebern kann die Lungenaffektion leicht einen bedenklichen Charakter erhalten. Es nimmt also keineswegs Wunder, die Kâsikâ als Schwester des Takman anzutreffen. Die Complication war, wenn auch nicht immer gefährlich, so doch jedenfalls quälend und mufste unter allen Umständen von den Kranken gefürchtet werden.

Schwieriger steht die Sache mit dem Balâsa. In seinem Werke „Zur Lit. und Gesch. des Weda" übersetzt Roth dieses Wort mit „Abspannung", und da er auch im Petersb. Wörterbuche abalâsá, das Atharv. 8, 2, 18 von den dortigen beiden Hauptheilmitteln vrîhiyaváu, Reis und Gerste, gebraucht wird, mit „nicht zehrend" übersetzt: so scheint er sich unter Balâsa etwa Zehrfieber oder „rasches Sinken der Kräfte" gedacht zu haben. In der That würde auch eine solche Deutung von Balâsa für den vorliegenden Fall recht gut passen, denn in der indischen Medicin, wie in der unsern, bedingt ein rascher Verfall der Kräfte und eine auffallende Abmagerung beim Fieber jederzeit eine ungünstige Prognose. Weber übersetzt das Wort (diese Stud. 4, 417) mit „Auszehrung", und auch diese Uebersetzung hat vieles für sich, insbesondere eine Notiz des Atharva-Veda, die uns über die Entstehung des Balâsa Aufklärung giebt, nämlich Ath. 9, 8, 8, wo es heifst: yádi kā́mâd apakâmā́d dhṛídayâj jā́yate pári | hṛidó balā́sam áṅgebhyo bahír nírmantrayâmahe: „wenn er aus Liebe entsteht, aus Ekel, vom Herzen her | aus dem Herzen, aus den Gliedern heraus, den Balâsa versegnen wir". Nun sind aber nach indischer Medicin übermäfsiger Genufs der Liebe oder auch Ekel die häufigsten Ursachen der Auszehrung (râjayakshma).

Nichtsdestoweniger sehe ich mich genöthigt, für den Balâsa des Atharva-Veda eine andere Bedeutung in Anspruch zu nehmen. Aus dem Namen der Krankheit läſst sich allerdings kaum ein Anhaltspunkt gewinnen. Wenn Mahîdhara zu Vâj. S. 12, 97 denselben mit: balam asyati kshipati, also etwa mit: „Niederwurf der Kraft" umschreibt (diese Stud. 4, 417), so paſst das eben auf alle Krankheiten, die ja alle die Kraft des Menschen niederwerfen. Zur Zeit des Atharva-Veda scheint man übrigens bei der Deutung dieses Namens auch an âsa, Asche, Staub gedacht zu haben, wie aus dem Wortspiele, ā̆so balā̆so bhavatu Ath. 9, 8, 10 hervorgeht. Aber auch diese Etymologie ist nicht geeignet, das Wesen der Krankheit aufzuhellen. Dagegen bietet uns der Atharva-Veda gelegentlich eine Menge von Notizen über den Balâsa, die zu einer genaueren Bestimmung dieser Krankheitsform immerhin ausreichen. Im sechsten Buche des Atharva-Veda sind zwei Sprüche (24 und 127) ausschlieſslich gegen diese Krankheit gerichtet. Der Balâsa erscheint darin als Dämon mit zwei Hoden (mushkáu) in der Achselgrube (kákshe). Es ist dies immerhin ein Beweis, daſs der Balâsa gleich der Kâsikâ als eine selbstständige Krankheitsform aufgefaſst wurde. In beiden Sprüchen wird der Balâsa hṛidayâmayá, Herzkrankheit genannt, wobei man freilich nicht jedesmal an eine Herzkrankheit im Sinne unserer wissenschaftlichen Medicin zu denken hat. Ath. 6, 127, 3 heiſst er auch kárṇya, „im oder am Ohre befindlich", und an derselben Stelle erscheint er auch als Augenkrankheit (yó akshyór visályakaḥ), wie denn auch Wise (pag. 300) eine Augenkrankheit Balâsabasta unter jenen nennt, wobei das Messer nicht angewendet werden darf. Endlich aber hat der Balâsa auch sei-

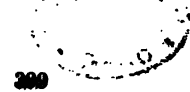
nen Sitz in den Gliedern, in den Gelenken, und ist bei Knochenbrüchen und Gelenkbrüchen vorhanden. Ath. 6, 14, 1 heifst es: asthisraṅsám paruḥsraṅsám ā́sthitam hridayā́mayam | balā́sam sárvam nāçayāṅgeshṭhā́ yáç ca párvasu: „der beim Knochenbruch, beim Gelenkbruch zugegen ist, die Herzkrankheit | allen Balâsa vertreibe, der in den Gliedern sitzt, in den Gelenken." Wenn hier die Uebersetzung von asthisraṅsá und paruḥsraṇsá, die übrigens dem Petersb. Wörterbuche entnommen ist, das Richtige trifft, so stimmt dazu vortrefflich ein anderes Epitheton, welches dem Balâsa Athar̆v. 6, 127, 1 gegeben wird, nämlich vidradhá. Das Wort wird von Yâska Nir. 4, 15 mit viddha, durchbohrt, verwundet, erklärt und auch von Roth, der es in Ṛ. V. 4, 32, 23 mit „durchbrochen" übersetzt, auf die Wurzel vyadh, schlagen, durchbohren, verwunden zurückgeführt. Mit dieser Erklärung von vidradha läfst sich denn auch sehr gut der spätere medicinische Ausdruck vidradhi, der mit vidradhá sichtlich zusammenhängt, in Einklang bringen. When the ear is wounded or otherwise injured, sagt Wise pag. 287, it is called bidradhi. Hefsler übersetzt das Wort mit phlegmone (Adnot. ad Suçrut. pag. 40). Für Suçruta ist diese Uebersetzung recht zutreffend, doch scheint man ursprünglich unter vidradhi jede Entzündung mit dem Ausgange in Eiterung verstanden zu haben. Am gefährlichsten sind nach Suçruta jene phlegmonösen Entzündungen (vidradhi), welche in der Herzgegend um den Nabel oder im Abdomen ihren Sitz haben. Wenn in solchen Fällen der Abscefs sich nicht nach aufsen öffnet, ist der Tod unvermeidlich. So sagt auch Wise: Internal abscesses of the abdomen (bidradhi) if accompanied with swelling, without any discharge; and if the person vomits,

has hiccough, thirst, pain and difficulty in breathing, he will die (pag. 210). Ein solcher Abscefs durchbohrt gleichsam die Haut, um dem Eiter Ausflufs zu verschaffen; er hat dann einige äufsere Aehnlichkeit mit eiternden Stichwunden (viddha), daher denn der Name vidradhi.

In unserem Falle werden wir das Adjectiv vidradha am besten mit „entzündet“ übersetzen. Hiezu pafst denn auch vollkommen das andere Epitheton lóhita, das an derselben Stelle dem Balâsa beigelegt wird; das Wort bezeichnet hier die dunkle Röthe der Inflammation.

Was ist nun der Balâsa? Einen deutlichen Fingerzeig giebt uns Wise, pag. 311, wo er von den Krankheiten der Kehle redet. Er sagt: Various other swellings of the throat are also mentioned, such as Balâsa, a swelling of the throat, which prevents swallowing and is produced by phlegm. It is incurable. Der Balâsa ist also in diesem Falle eine Geschwulst in der Kehle, welche das Schlingen hindert. Nun sind aber auch bei Knochenbrüchen Anschwellungen vorhanden, und ebenso bei Wunden oder phlegmonösen Entzündungen, ja bei den letzteren wird in der indischen Medicin eine Schwellung des Abdomens als tödtliches Symptom angeführt (Wise p. 161).

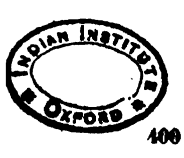
Die Geschwulst der Ohrenspeicheldrüse bei remittirenden Fiebern (symptomatische Parotitis) gilt in der indischen Medicin als Zeichen eines tödtlichen Ausganges und ebenso giebt es eine Menge von Augenkrankheiten, welche mit Anschwellungen verbunden sind. Nun liebt es aber die indische Medicin, und unsere Volksmedicin macht es nicht anders, die Krankheiten nach irgend einem auffälligen Symptom zu gruppiren und zu benennen. So umfafst noch heute das Volk in der Oberpfalz unter den



Namen „Brand“ und „Fluſs“ eine Unmasse chronischer Krankheitsformen (Brenner-Schäfer Med. Volksabergl. S. 28); mit woolmed benennt der Ehste nicht nur die angeschwollenen Drüsen, sondern jede gespannte Geschwulst im Unterleibe (Kreutzwald und Neus, Myth. und Mag. Lieder S. 89), und ebenso werden in der indischen Medicin, bei Caraka, die verschiedensten Krankheiten mit dem Namen çotha, Geschwulst, bezeichnet, Hydrops sowohl, als auch die Geschwulst bei Entzündung von Wunden und Quetschungen (Wise p. 241). Der Balâsa also, der im Atharva-Veda bei Knochenbrüchen, bei Wunden oder phlegmonösen Entzündungen auftritt, und der in der späteren Medicin eine Geschwulst in der Kehle bezeichnet, kann daher kaum etwas anderes sein, als Geschwulst oder krankhafte Anschwellung im Allgemeinen.

Dadurch erklärt es sich denn auch, warum der Balâsa im Atharva-Veda mit zwei Hoden in der Achselgrube dargestellt wird. Es wird hierdurch das sackartige Aussehen der Geschwülste symbolisirt, genau so, wie bei Suçruta eine Geschwulst am Halse, also eine dem Balâsa ganz ähnliche Krankheit, mushkavat, testiculis similis, genannt wird.

Abalâsa in der bereits oben erwähnten Stelle, Athar. 8, 2, 18 ist dann „nicht schwellend, nicht aufblähend“: çiváu te stám vrîhiyavâv abalâsâv adomadháu, „gnädig seien dir Reis und Gerste, die beiden nicht blähenden, keine Beschwerden verursachenden“, was viel besser paſst, als: „die beiden nicht zehrenden“. Auch in eine andere Stelle des Atharva-Veda wird durch unsere Erklärung von Balâsa ein viel besserer Sinn gebracht. Bekanntlich läſst das Petersb. Wörtb. das Wort ajñâta-yakshma, das R. V. 10,



161, 1 und Ath. 3, 11, 1 vorkömmt, ohne Erklärung. Nun wird aber der Balâsa Ath. 6, 127, 3 ájnâtaṃ yákshmam genannt, was offenbar dasselbe bedeutet. Die Stelle: muñcā́mi tvá havíshâ jī́vanâya kám ajnâtayakshmā́d utá râjayakshmā́t | grā́hir jagrā́ha yádi vaitád enaṃ tásyâ indrâgnî prá mumuktam enam, würde dann folgenden Sinn haben: „Ich befreie dich durch meine Opfergabe, damit du lebest, von Anschwellung und Abzehrung; | oder wenn die Grâhi ihn (schon) ergriffen hat, so befreiet ihn von ihr, Indra und Agni". — Anschwellung und Abzehrung sind hier die beiden Gegensätze, in denen sich die Krankheiten bewegen, etwa wie Hypertrophie und Atrophie, und somit will der erste Vers nichts anderes besagen, als: „ich befreie dich von jeder Krankheit".

Der Balâsa also ist Anschwellung. Es frägt sich nun, wie denn diese Krankheit im Atharva-Veda der Bruder des Takman genannt werden konnte. Die Sache ist sehr leicht zu erklären. Wir haben oben gesehen, dafs noch in der späteren indischen Medicin unter den verschiedenen krankhaften Anschwellungen des Körpers auch Wassersucht (Hydrops) angeführt wurde. Nun ist aber bei Malariafiebern nichts gewöhnlicher als symptomatischer Hydrops, der oft schon nach wenigen Paroxismen auftritt; und der gewöhnlichste Ausgang einer ausgebildeten Wechselfiebercachexie ist der Tod durch allgemeine Wassersucht. Balâsa, als Bruder des Takman, könnte also sehr wohl die durch Hydrops hervorgerufene Anschwellung des Körpers bedeuten. Annesley erwähnt indefs in seinen Sketches of the most prevalent diseases of India pag. 327 eines intermittirenden Fiebers, das von einer eigenthümlichen Anschwellung des Unterleibes begleitet ist: It is a singular

circumstance, that this fever, like that of Mysore, frequently terminates in the most obstinate intermittens, attended with considerable enlargement and hardness of the belly, which has been called physconia. Wise constatirt Anschwellungen insbesondere bei der Quartana (Wise pag. 232) und schon für Suçruta war Hydrops beim Fieber (jvara) keine seltene Erscheinung. Es ist daher nur für unsere Erklärung des Balâsa günstig, daſs derselbe im Atharva-Veda so häufig in Gesellschaft des Takman angeführt wird. Ath. 4, 9, 8 wird gegen beide dieselbe Salbe angewendet; beide werden durch die Heilpflanze Jañgiḍa vertrieben (Ath. 19, 34, 10), beide werden endlich Ath. 9, 8, 6. 8 durch denselben Spruch hinweggesegnet. Die Anschwellung des Körpers ist für den Fieberkranken häufig gefährlich, jederzeit aber unheimlich, und so ist es sehr begreiflich, daſs wir im Ath. 5, 22, 11 dem furchtsamen Wunsche begegnen, es möge sich dem Takman nicht auch noch der Balâsa beigesellen.

Balâsa und Kâsikâ also, die Geschwister des Takman, waren häufige und gefürchtete Complicationen desselben. Wenn nun der Pâman Ath. 5, 22, 13 ein Brudersohn des Takman genannt wird, so werden wir auch dieses Verwandtschaftsverhältniſs auf ähnliche Weise zu deuten haben. Dann aber kann Pâman nicht die eigentliche Krätze sein. Und in der That, die Schilderungen, die uns bei Suçruta und Caraka von dem Pâman geboten werden, sind viel zu vag, als daſs wir unter Pâman jedesmal nur „Krätze“ zu verstehen hätten. Heſsler übersetzt pâman mit impetigo und Wise schildert nach Caraka diese Krankheit folgendermaaſsen: small tubercles in great numbers of a dark or purplish hue with a copious bloody discharge accom-

panied with burning and itching; it is called pâmâ (pag. 261). Die Inder kannten aber noch nicht die eigentliche Ursache der Krätze, die Krätzmilbe, die schon der griechischen Medicin (Aristoteles) nicht unbekannt war (Hebra Hautkrankheiten S. 412). Eine Vermengung der Krätze mit anderen Hautkrankheiten konnte daher in jenen Zeiten sehr leicht stattfinden. Bei Fiebern insbesondere (auch bei Intermittens) konnte eine Urticaria mit reichlichen Quaddeln, oder eine andere symptomatische Erkrankung der Haut, die sich durch rothe Flecke oder Pusteln äufserte, sehr wohl mit dem Namen Pâman belegt werden. Wird doch noch in unseren medicinischen Büchern ein pustulöser Ausschlag am Gesäfse, am Rücken oder der Schenkelfläche eines Typhuskranken häufig genug „kritische Krätze" genannt. An derartige Hautausschläge haben wir daher auch zu denken, wenn im Atharva-Veda der Pâman als Begleiter und Verwandter des Takman dargestellt wird.

Ich bin darum auch nicht damit einverstanden, dafs Roth im Pet. Wörterbuche das Adjectiv aruṇá, das Ath. 6, 20, 3 als Epitheton des Takman erscheint, mit: aussatzfarbig übersetzt wissen will. Roth legt überhaupt zu viel Nachdruck auf die Hautausschläge des Takman. Aruṇá bezeichnet an der citirten Stelle die Röthe der Fieberhitze und an einer anderen Stelle, Ath. 5, 22, 3, wo das Wort ebenfalls in Verbindung mit dem Takman vorkömmt, die rothe Farbe der erwähnten Hautausschläge, welche in demselben Spruche noch Krätze genannt werden. Die Stelle lautet: yáḥ (takmā́) parusháḥ pârusheyò 'vadhvaṅsá ivâruṇáḥ, was ich übersetze: „welcher (der Takman) schekkig, fleckig ist, wie mit Roth überstreut" (wörtlich: einer Bestreuung gleich roth), was denn auch vollkommen gilt

von zahlreichen Petechien bei schwerer Remittens, von Urticaria bei Intermittens oder der „kritischen Krätze“ bei typhösen Fiebern.

So fügt sich denn Alles, was uns im Atharva-Veda über den Takman mitgetheilt wird, unserer Deutung in ungezwungener Weise. Der Takman ist jener Dämon, welcher die fieberhaften Erscheinungen im Menschen hervorruft, insbesondere aber der Dämon des Malariafiebers.

Ueber die Aetiologie des Takman ist im Atharva-Veda weniges enthalten. Eine merkwürdige Notiz wird aber Ath. 1, 25, 1 mitgetheilt, sie lautet: yád agnír ā́po ádahat praviçya yátrā́kṛiṇvan dharmadhṛíto námâṅsi | tátra ta âhuḥ paramáṃ janítraṃ sá naḥ · saṃvidvā́n pári vṛiṅgdhi takman: „als Agni ins Wasser gefahren brannte, die Frommen sich unter Verneigung beugten | dort sagt man ist hauptsächlich dein Entstehen, verschone uns gnädiglich du, o Takman“. Weber bemerkt zu dieser Stelle: „soll der erste pâda wirklich einen Entstehungsgrund des Takman enthalten, so kann damit eine Erkältung nach vorhergehender Erhitzung oder der Einflufs der Hitze auf feuchte Niederungen, Marschlande gemeint sein“ (diese Stud. 4, 419). Ich zweifle sehr, dafs hier Weber den richtigen Sinn dieser Stelle gefunden hat. Dem ersten Pâda liegen augenscheinlich jene mythischen Vorstellungen zu Grunde, welchen anderwärts die Sagen von Agni's Flucht in die Gewässer (diese Stud. 3, 467), von seiner Rückkehr zu den Müttern (Ṛigv. 3, 9, 2) oder im Mahâbhârata die Sage von Agni's Suchen nach dem versteckten Indra entsprungen sind. Agni, der im Wasser brennt, kann nur das Blitzfeuer sein, jener Agni, der nach Çâkapûṇi allein im Wasser leuchtet (Roth zu Nir. 7, 28). Die Zeit aber, wo der Blitz-Agni in's Wasser

taucht, ist die Regenzeit, die bekanntlich unter unaufhörlichen heftigen Blitzen hereinbricht. Nun haben wir aber bereits gesehen, dafs die Regenzeit (varsha) hauptsächlich die Entstehungszeit des Takman ist. Unsere Stelle gewinnt dadurch einen Sinn, der vollkommen mit unseren bisherigen Resultaten übereinstimmt: „Die Regenzeit ist hauptsächlich die Geburtsstätte (janítram) des Fiebers“.

Man könnte sogar in diesem Umstande einen Grund finden, dafs Ath. 6, 20, 1 Agni, der brennende, als jener Gott bezeichnet wird, von dem der Takman ausgeht. Ath. 12, 2, 22 ist der Takman auch Rudra's Waffe und Rudra ist ja der Gott jener furchtbaren Stürme, welche gleichfalls den Einbruch der Regenzeit verkünden. Indefs läfst sich die Sache ebenso gut auf eine andere Weise erklären. Suçruta vergleicht das Fieber (jvara), den König der Krankheiten, mit dem Gotte des Feuers (Agni) und dem erzürnten Rudra. Die Aehnlichkeit des Fiebers mit Agni beruht in der Fieberglut: dem Zorne Rudra's war das Fieber wohl durch die Schüttelfröste ähnlich, im ersten Stadium des Paroxismus, das von Suçruta an einer andern Stelle mit dem Aufbrausen des sturmbewegten Meeres verglichen wird. Solche Erwägungen könnten wohl ebenfalls das nähere Verhältnifs des Takman zu Agni und Rudra begründet haben.

In dem Epos wird Rudra-Çiva zum Vater des Fiebers. Als Çiva das Opfer des Daksha verfolgte, fiel ihm ein Schweifstropfen von der Stirne, der sich in ein Feuer verwandelt, aus welchem dann ein furchtbares Ungethüm, der jvara (Fieber), hervorspringt; dieses zerstört das Opfer und die Götter gestatten ihm, als Quälgeist der Menschen auf der Erde umherzuschweifen (Mahâbhâr. 12, 10226—10258).

In dem heutigen Volksglauben der Inder ist auch seine Gemahlin, die Göttin Kâlî die Göttin des Fiebers. So wird sie in einem Zaubersegen der Telugu genannt, welchen Mr. Brown im Madras-Journal Juli 1864 p. 60 mitgetheilt hat. In einer anderen Zauberformel, die Mr. Brown p. 62 übersetzt hat, soll das Fieber über jemanden geschickt werden. Die Formel lautet: Om, Hrím, goddess, destroyer of the universe with the long tongue, who ridest on the buffalo. Om! bhúm! om! phat! Sváhá. Und hiezu folgende Anweisung: The above spell is to be used as follows: get a black goats milk on a Sunday and sprinkle it twenty-seven times behind his house and your enemy shall lose the use of his hands and feet and be afflicted with burning fever. Auch hier also ist die Göttin, durch deren Hilfe das brennende Fieber über den Feind geschickt wird, die Göttin Kâlî, welche an ihrer langen Zunge, womit sie das Blut leckt, kenntlich ist. Çiva und Kâlî sind in der späteren indischen Mythologie überhaupt die Beherrscher der Gespenster und Dämonen, und insofern ist es natürlich, daſs sie auch den Dämon des Fiebers über die Menschen schicken.

Im Atharva-Veda wird aber der Takman auch ein Sohn des Königs Varuṇa genannt (Ath. 1, 25, 3). Auch dieses Verhältniſs läſst sich auf doppelte Weise rechtfertigen. Obwohl jede Krankheit nach indischer Anschauung als Strafe für begangene Sündenschuld aufgefaſst werden kann, so wird dies doch ganz besonders beim Fieber vorausgesetzt und noch in der späteren indischen Medicin wird Nachlässigkeit in der Verehrung der Götter als eine Hauptursache dieser Krankheit angegeben (Wise p. 220). Das Fieber war eben der Hauptrepräsentant der Krank-

heiten, vikarâṇâm râjâ, wie Suçruta sagt, oder wie in den altdeutschen Verwünschungsformeln „suht und rite“ (Grimm, Myth. 1107). Schon aus diesem Grunde konnte also das Fieber (takman) ein Sohn des Königs Varuṇa genannt werden. Vor allen andern Göttern war ja gerade der König Varuṇa der Rächer begangenen Frevels, der hundert, tausend Fesseln (Krankheiten) in den Händen hält (Weber, Omina und Portenta p. 358), um den Schritt des Frevlers zu hemmen. Die Stelle: yádi vâ rãjño váruṇasyâsi putráḥ würde hiernach nichts anderes bedeuten, als: „wenn du eine Strafe bist für unsere Sündenschuld“.

Doch könnten auch noch tiefere Beziehungen gefunden werden zwischen dem Takman und dem Könige Varuṇa. Die Krankheit, welche sonst unmittelbar von Varuṇa auszugehen pflegt, ist nicht das Fieber (jvara, takman), sondern die Bauchwassersucht (ascites, údara). So heifst es Ath. 4, 16, 7: çaténa pãçair abhí dhehi varuṇainam mã́ te moey anṛitavãñ nṛicakshaḥ | ãstâm jâlmá udáram çrañçayitvã́ kóça ivâbandhráḥ parikṛityámânaḥ, was Roth (Ueber den Atharva-Veda p. 30) übersetzt: Mit hundert Stricken umstricke ihn, lafs ihn nicht los, Menschenwächter, den Verläumder: mit hängendem Bauch sitze der Gemeine da, umwunden wie ein Fafs, das aus dem Bande geht. Im Aitareya Brâhmaṇa (7, 15) straft Varuṇa mit derselben Krankheit den Hariçcandra, der ihm gegen sein Gelübde den Sohn nicht geopfert hatte: atha haikshvâkam varuṇo jagrâha tasya hodaram jajñe: Varuṇa now seized Hariçcandra and his belly swelled (Haug). Diese Vorliebe Varuṇa's für die Wassersucht hängt wohl mit seiner Eigenschaft als Wassergott zusammen. Bekanntlich ist Varuṇa in der späteren indischen Mythologie der Gott des Mee-

res; allein auch schon im Ṛigveda kommen einzelne Stellen vor, die ihn deutlich genug als Beherrscher der Gewässer, ja (Ṛigv. 8, 58, 12) als Meeresgott schildern (vergl. Muir, Journal of the Asiat. Soc. New Series 1, 68). Vielleicht ist nun doch ványa, das Ath. 6, 20, 4 vom Takman gebraucht wird, mit „wassergeboren" von vana, Wald, aber auch Wasser, zu übersetzen. An eigentlichen Malariaherden konnte man über den Zusammenhang zwischen Wasser und Fieber nicht lange zweifelhaft sein. In der indischen Medicin wird ganz richtig das Trinken stagnirenden Wassers als Ursache des Fiebers angegeben. In Böhmen wohnen die Geister, welche das Fieber bringen, in Brunnen oder Teichen (Grohmann, Aberglauben aus Böhmen p. 163): am heiligen Abende opfert man den Teichen und wer diese Opfergaben ifst, bekommt das Fieber (ebendas. p. 50). War also der Takman wirklich im Wasser geboren (ványa), so wäre die Vaterschaft Varuṇa's ebenso leicht erklärlich, wie dessen Vorliebe für den Hydrops, der ja als häufiger Begleiter des Wechselfiebers der Bruder des Takman (Balâsa) genannt wird.

Es erübrigt nur noch einiges über die Heilung des Takman zu bemerken. Auch in der Medicin des Atharva-Veda gilt als oberster Grundsatz: amove causam! Die Ursache einer jeden Krankheit ist aber im Atharva-Veda ein böser Zauber, der sowohl von den Göttern (devakṛita Ath. 19, 34, 5) als auch von den Menschen ausgehen kann. Durch diesen Zauber erhält der böse Dämon der Krankheit erst Macht über die Menschen: er fliegt herbei und nimmt Besitz von dem Körper des Kranken (Ath. 7, 76, 4). Doch konnten die feindseligen Dämonen und Zaubergeister (yâtudhânî) den Menschen auch aus eigenem Antriebe schä-

digen und heimsuchen. Die erste Aufgabe des Arztes in jener Zeit war also die Art des Zaubers zu erkennen, durch welchen die Krankheit hervorgerufen war. So sucht heute noch in Tibet der Lama, wenn er zu einem Kranken gerufen wird, vor allem den Grund zu erforschen, weshalb der böse Dämon Macht über den erkrankten Menschen gewonnen hatte, so wie die Thiergestalt zu errathen, in welcher der böse Geist in das Haus des Kranken gedrungen war (Schlagintweit, Buddhism in Tibet p. 267). Hienach richtete sich auch die Art und Weise der Heilung. War die Krankheit als Strafe von den Göttern selbst gesandt worden, so mufste die Sündenschuld (enas) gebüfst und deren böse Folgen (pâpman) durch Gebet oder Opfer getilgt werden. Das ist der Grund, weshalb in den indogermanischen Sprachen die Begriffe „Sühnung und Heilung" so häufig zusammenfallen (Pictet, über die älteste Arzneikunst der Indogermanen, in Kuhn's Ztschr. 5, 38).

War es dem Kranken dagegen von Dämonen oder bösen Leuten angethan (kṛityâ), so war Gegenzauber das sicherste Mittel, den Dämon zu vertreiben und die Uebelthäter zu züchtigen. Der Arzt war daher in den ältesten Zeiten zugleich Beschwörer, Zauberer.

In beiden Fällen aber war das Wort (vâc) das eigentlich Wirksame bei der Heilung, wenn damit auch häufig genug symbolische Handlungen oder andere Heilmittel, Amulette oder Opfer verbunden waren. Im Worte ruhte die Macht zu beleben und zu tödten (Haug, Introduction to the Ait. Brahm. pag. 75). Selbst wenn der Sünder bereits dem Könige Varuṇa verfallen war, durch das Gebet (brahmaṇâ) des Priesters konnte er den Fesseln desselben

wieder entrissen werden. Aber das zauberkräftige Wort war zugleich eine zweischneidige Waffe in der Hand des Beschwörers. Wie heute noch der Beschwörer in Böhmen, wenn er sich in der Recitation seines Sprnches irrt, selbst von der Krankheit (stříly) befallen wird, ohne dem Kranken zu helfen (Grohmann, Aberglaube aus Böhmen S. 161), so konnte auch in Indien die mangelhafte Betonung (Pâṇinîyâ Çikshâ, diese Stud. 4, 368) oder ein anderer Irrthum für den Opferer (Aitar. Brâhm. 3, 8) und für den Priester höchst gefährliche Folgen haben. Die Kenntnifs dieser Dinge, das sind die beiden Ṛishi Weisheit und Gegenweisheit (bodhapratîbodhau), welche schlaflos bei Tag und bei Nacht, das Leben des Menschen beschützen (Atharv. 5, 30, 10).

Roth hat in seiner Abhandlung über den Atharva-Veda (Tübingen 1856) die indische (indogermanische) Auffassung des Zaubers eine fromme genannt, gegenüber der unfrommen Anschauung der finnischen (ehstnischen) Völkern (S. 28). Ich getraue mich nicht, dieses Urtheil unbedingt zu unterschreiben. Auch in den ehstnischen Sprüchen, auf welche Roth sich bezieht, finden sich solche, wo unter Anrufung der Götter oder mit Hilfe derselben gezaubert wird. Und ebenso häufig finden sich im Atharva-Veda Zaubersprüche, wo der Beschwörer vollkommen auf eigenen Füfsen steht und sich im Bewufstsein seiner Kraft und seines Wissens als Herrn und Gebieter fühlt über die Krankheit und die Dämonen, die seinem Worte gehorchen müssen. Bei jedem Volke giebt es frommen und unfrommen Zauber, je nach dem das Wissen in den guten Göttern oder in den bösen, schädigenden Dämonen seinen Ursprung hat. Nun überwiegt bald der eine, bald der andere. So

lange der Glaube an die Hilfe der Götter in voller Jugendfrische steht, fühlt jedes Volk mehr das Bedürfnifs, den Zauber durch die Religion zu heiligen und an die Macht der Götter anzulehnen. Erst wenn der Glaube an die Macht der Götter gebrochen ist, sieht man sich mehr auf die eigene Kraft und auf den freundlichen Verkehr mit den bösen Dämonen angewiesen. Der Atharva-Veda galt nun dem Inder für eine Sammlung guten Zaubers. Der böse Zauber war aber ebenfalls vorhanden. Er wird im Atharva-Veda häufig bekämpft und im Ṛigveda (7, 104, 15) sieht sich sogar Vasishṭha genöthigt, den Vorwurf desselben von sich abzuweisen. Ja selbst viele Sprüche des Atharva-Veda sind so bedenklicher Natur, dafs sie nichts weniger als göttlichen Ursprung verrathen (s. diese Studien 4, 400).

Allen diesen Zügen werden wir bei der Heilung des Takman im Atharva-Veda wieder begegnen. In Ath. 5, 30 ist die Krankheit durch Sündenschuld veranlafst worden, wenn auch die Möglichkeit menschlichen Zaubers nicht ausgeschlossen wird. yakshma und takman (suht und rite) haben den Kranken bereits dem Tode nahe gebracht. Es wird daher auch in dem Spruche den Todesgöttern Yama und Mṛityu, den Pitar und den beiden Todesboten Verneigung dargebracht und Agni und Sûrya werden angerufen, den Sterbenden aus den tiefen Finsternissen des Todes zurückzubringen. Aber die eigentliche Zauberkraft des Spruches, die Heilung, scheint in den beiden Worten unmocanapramocane (Lösung, Befreiung) zu liegen. Es heifst: 2. yát tvâbhicerúḥ púrushaḥ svó yád árạno jánaḥ | unmocanapramocané ubhé vâcẫ vadâmi te. 3: yád dudróhitha çepishé striyâi puṅsé ácittyâ | unmocanapramocané

ubhé vâcā́ vadâmi te. 4: yád énaso mâtṛ́kṛitâc chéshe pitṛ́kṛitâc ca yát | unmocanapramocané ubhé vâcā́ vadâmi te. 2. „Wenn dich bezaubert hat ein Mann, ein eigner, wenn ein fremder Mensch, | Lösung, Befreiung, die beiden sprech ich dir zu durch (dies mein) Wort. 3. Wenn du zu Leide gethan hast, geflucht hast, einer Frau, einem Manne, mit Verblendung | Lösung, Befreiung, die beiden sprech ich dir zu durch (dies mein) Wort. 4. Wenn du durch Sündenschuld gegen die Mutter begangen, gegen den Vater begangen hier liegst | Lösung, Befreiung, die beiden sprech ich dir zu durch (dies mein) Wort".

Dafs von diesen Worten aber wirklich die Befreiung von den bösen Folgen der Sündenschuld (enasaḥ) erwartet wurde, geht aus v. 8 hervor, wo es bereits heifst: mā́ bibher ná marishyasi jarádashṭiṃ kriṇomi tvâ | nír avocam aháṃ yákshmam áñgebhyo añgajvaráṃ táva: „Nicht fürchte dich, du wirst nicht sterben, ich mache langlebend dich. Hinweg sprach ich den yakshma dir aus den Gliedern, den Gliederschmerz verursachenden".

In Atharv. 5, 22, 1 werden Agni, Soma, die Presssteine, Varuṇa und die Âdityâs zur Vertreibung des Takman herbeigerufen. Es heifst: agnís takmā́nam ápa bâdhatâm itáḥ sómo grā́vâ váruṇaḥ pûtádakshâḥ | védir barhíḥ samídhaḥ çóçucânâ ápa dvéshâñsy amuyā́ bhavantu: Agni verjage den Takman von hier, Soma, die grâvan, Varuṇa, die Reingesinnten | der Opferplatz, die Opferstreu, die leuchtenden Brennhölzer. Weg sei'n die Feinde, sei'n dahin! Der Takman kehre zu den Mahâvṛisha zurück; dort sei sein eigentlicher Wohnsitz: 5. óko asya mū́javanta óko asya mahâvṛishā́ḥ | yā́vaj jâtás takmañs tā́vân asi bálhikeshu nyocaráḥ: „dessen Wohnort die Mûjavant, dessen Wohnort die Mahâvṛisha, |

sobald du geboren, o Takman, bist du für die Balhika passend". Und weiter unten v. 7: tákman mū́javato gacha bálhikân vâ parastarā́m | çûdrâm icha prapharvyàm̥ tā́m̥ takman vī́va dhûnuhi. 8: mahâvrshā́n mū́javato bándhv addhi parétya | praítā́ni takmáne brûmo anyakshetrā́ṇi vā́ imā́. 7. „O Takman, gehe zu den Mûjavant oder weiter weg zu den Balhika, | das Çū́dra-Weib, das strotzende, falle an, dieses, o Takman, schüttele etwas. 8. Die Mahâvṛisha, die Mûjavant (und deren) Sippe verzehre, fortziehend: | diese weisen wir an dem Takman, denn sie sind fremde Gebiete". Endlich v. 12: tákman bhrā́trâ balā́sena svásrâ kā́sikayâ sahá | pâmnā́ bhrā́tṛivyeṇa sahá gachâmúm áraṇam̥ jánam. 13: trítîyakam̥ vitṛitîyám̥ sadam̥dím utá çâradám | takmā́nam̥ çîtám̥ rûrám̥ gráishmam̥ nâçaya vā́rshikam 14. gandhā́ribhyo mū́javadbhyó 'ñgebhyo magádhebhyaḥ | praishyám̥ jánam iva çevadhím̥ takmā́nam pári dadmasi: 12. „O Takman, mit deinem Bruder Balâsa und deiner Schwester Kâsikâ, | mit deinem Brudersohne Pâman geh zu jenem fremden Volke. 13. Der jeden dritten Tag wiederkehrt, den zwiefach dritten, den anhaltenden, herbstlichen, | den Takman, den kalten, heifsen, sommerlichen, regenzeitlichen, — 14. den Gandhâri, denMûjavant, den Añga, den Magadha | übergeben wir den Takman, wie einen Diener, einen Schatz". Hienach läfst es sich wohl nicht zweifeln, dafs wir es hier nicht mit einem einzelnen Fieberanfalle, sondern mit einer ganzen Epidemie zu thun haben: denn nicht von einem Individuum, von einer ganzen Genossenschaft soll der Takman ferngehalten und zu fremden Völkern vertrieben werden. Deshalb genügte auch nicht blos ein einfaches „Versegnen", sondern es wurde, wie aus dem 1sten Verse des Spruches hervorgeht, den

Göttern ein feierliches Opfer gebracht, um das öffentliche Unglück abzuwenden.

Wie man sich aber in diesem und dem vorigen Spruche zur Vertreibung des Takman an die Götter wandte, eben so gut konnte man in andern Fällen mit dem Dämon selbst verhandeln. Nach Somadeva (4, 26) macht sich Devadatta einen Vetâla dadurch zum Freunde, dafs er ihm göttliche Verehrung erweist und ihm Menschenfleisch zum Opfer bringt. In ähnlicher Weise richtet sich auch Atharv. 1, 25 direkt an den Takman, nennt ihn mit dem Schmeichelnamen deva (Gott) und bittet um Schonung. Es ist das derselbe Vorgang, wie wenn heute noch der Ehste, um sich von einem gewissen Hautausschlag zu befreien, den Unterirdischen, die ihm die Krankheit zugefügt haben, etwas Silber opfert, und in einem Spruche die Geister bittet, dem Siechen die Gesundheit wiederzugeben (Kreutzwald und Neus, Myth. und Mag. Lieder S. 76). Auch im deutschen Aberglauben giebt man der Krankheit Schmeichelnamen, um sie abzuwenden (Grimm, Myta 1106) genau so, wie Atharv. 6, 20 das námo astu takmáne unter die Anrufungen Rudra's, Agni's, Varuṇa's, des Dyo, der Pṛithivî und der Heilkräuter gemischt wird. Man trachtet eben, sich den Dämon zum Freunde zu machen, um seiner im Guten loszuwerden.

In anderen Fällen scheut man sich dagegen nicht, dem Dämon feindlich gegenüber zu treten; man vertreibt den Takman durch einen Spruch (takmā́nam viçváçâradam bahír nírmantrayâmahe Atharv. 9, 8, 6) oder durch dämonenfeindliche Heilpflanzen (Jañgiḍa, Kushṭha) oder man bannt den Dämon und zwingt ihn auf ein anderes lebendes Wesen überzugehen. Alle drei Heilarten finden auch in un-

serer Volksmedicin noch ihre Anwendung. Am auffälligsten ist die Uebereinstimmung dort, wo der Takman im Atharva-Veda auf einen Frosch übertragen und auf diese Weise geheilt wird. So wenigstens verstehe ich den Spruch Atharv. 7, 116 und insbesondere die Worte: yó anyedyúr ubhayadyúr abhyétîmám maṇḍûkam abhyètv avratáḥ: „der andern Tages, in zwei auf einanderfolgenden Tagen sich einstellt, auf diesen Frosch gehe er über, der Ruchlose“. Ich muſs allerdings bei dieser Stelle lebhaft bedauern, daſs ich das Kauçika sûtra für meine Abhandlung nicht benützen konnte[1]); wenn ich aber erwäge, daſs auch im böhmischen Volksglauben das Fieber auf einen Frosch übertragen wird, so gewinnt der vedische Spruch eine hinlängliche Durchsichtigkeit. In Böhmen fängt man gegen das kalte Fieber beim Morgenthau vor dem Tage des heil. Georg einen grünen Frosch, näht ihn in einen Beutel und hängt ihn der kranken Person, ohne daſs sie weiſs, was in dem Beutel ist, um den Hals. Sodann muſs der Kranke neun Tage hindurch vor Sonnenaufgang neun Vaterunser beten. Den neunten Tag muſs der Kranke unter Gebet zum Flusse gehen und das Beutelchen ins Wasser werfen und wiederum unter Gebet und ohne sich umzuschauen, nach Hause gehen (Grohmann, Aberglaube S. 166). Nun

---

[1]) Das Kauçikasûtra (32) ist zwar leider hier, wie immer, sehr kurz, genügt indeſs doch hinlänglich zur Constatirung eines mit dem böhmischen Brauche wesentlich identischen Herganges. Es heiſst daselbst: „namo rûrâye“ (7, 116, 1)-ti çakunî-niveshî-kâṃji-maṇḍûkân (°kâṃ Cod.) nîlalohitâbhyâṃ sûtrâbhyâṃ sakaksham baddhvâ „çîrshaktim“ (9, 8, 1) ity abhimṛiçaty (çyaty Cod.), uttamâbhyâm âdityam upatishṭhate, d. i. „unter Recitirung von 7, 116 binde man ein Sperlingsweibchen (?), eine niveshî (?), eine kâñji (? Art Pflanze?) und einen Frosch mit zwei Bändern, einem blauschwarzen und einem rothen, mit dem kaksha (Saum des Untergewandes) zusammen und berühre (mit diesem Beutel?) unter Recitirung von 9, 8 (den Kranken?): mit den beiden letzten (Versen des Hymnus?) nahe man sich ehrerbietig der Sonne“. niveshîkâṃji lieſse sich auch in niveshîkâ (vergl. niveshyà, Halswirbel?) und añji (Salbe?) theilen. A. d. H.

ist aber die Transplantation der Krankheiten auf Thiere dem Atharva-Veda sehr wohl bekannt und zwar werden hiezu in der Regel solche Thiere gewählt, die mit der Krankheit irgend eine Aehnlichkeit haben. So wird die Gelbsucht in gelbe Vögel gebannt (Kuhn, Ind. und germ. Segenssprüche, Ztschr. 13, 115). In ähnlicher Weise wird also in unserem Spruche das kalte Fieber, das hier durch seine rhythmischen Paroxismen (Quotidiana und Quartana duplicata) kenntlich ist, auf den kalten Frosch übertragen, der wie der Takman in Sümpfen und Gewässern seinen Aufenthalt hat.

Auch das stimmt mit unserer Volksmedicin überein, wie der Takman im Atharva-Veda durch gewisse Heilpflanzen vertrieben wird. Diese Heilpflanzen sind natürlich in Indien andere als bei uns, das ist bei der grofsen Verschiedenheit der beiderseitigen Flora nicht anders möglich. Die Aehnlichkeit liegt nur darin, wie diese Pflanzen bei der Heilung wirksam gedacht werden.

Ich habe schon früher bemerkt, dafs im Atharva-Veda jede Krankheit als böser Zauber aufgefafst wurde. Es konnte daher auch jede Pflanze, die schon von anderer Seite her als zauberzerstörend bekannt war, in der Medicin zur Heilung von Krankheiten angewendet werden. Dasselbe ist ja auch in unserem Volksglauben der Fall. Bei den Ehsten z. B. hat die Eberesche und der Wacholder ganz vorzüglich die Kraft, die Anfälle der bösen Geister abzuwehren. Beide Pflanzen dienen aber auch zur Heilung des Fiebers. Der Kranke mufs in eine menschenleere Stube gehen und alle Oeffnungen derselben mit Ebereschen- oder Wacholderzweigen verstopfen. Wenn nun das Fieber (die Hal, das graue Wesen) zur bestimmten Stunde herbei-

kommt, findet es alle Eingänge mit den heiligen Zweigen verschlossen und kehrt zurück, um nie wieder zu kommen (Hurt, Beiträge S. 14). Die Eberesche ist keine officinelle Pflanze: sie verdankt ihre Heilkraft einzig und allein der religiösen Vorstellung, welche in ihr eine Verkörperung des Blitzes erblickte (Kuhn, Herabkunft des Feuers S. 202). Ganz dasselbe gilt von dem Açvattha (ficus religiosa), welchem ebenfalls im Atharva-Veda eine aufsergewöhnliche Heilkraft zugeschrieben wird.

Andrerseits wurden im Atharva-Veda bei der Heilung von Krankheiten wirklich officinelle Pflanzen verwendet. So lange man aber an der Ansicht festhielt, dafs die Krankheit ein böser Zauber sei, konnten auch sie die Heilung nur auf übernatürlichem Wege bewirken. In ihrer Heilkraft lag zugleich die Gewähr, dafs sie auch im Stande seien, die Dämonen, welche die Krankheit hervorgerufen hatten, zu verjagen und die Zauberkräfte derselben unschädlich zu machen. Der Kushṭha (costus speciosus) war in der That eine officinelle Pflanze und wurde noch von der späteren indischen Medicin unter anderen auch gegen das Fieber (jvara) angewendet. Allein im Atharva-Veda vertreibt er nicht nur den Takman, sondern auch die weiblichen Zaubergeister (yâtudhânî). Selbst Salben konnten, wenn man sich von ihrer heilsamen Wirkung einmal überzeugt hatte, solche übernatürliche Kräfte zugeschrieben werden. So heifst es Atharv. 9, 9 von dem Âñjana (collyrium Haug, Ait. Brâhm. 1, 3): 5. náinam prā̆pnoti çapátho ná krityā̆ nā̆bhiçócanam | náinaṃ víshkandham açnute yás tvâ bibharty âñjana. 6. asanmantrā̆d dushvápnyâd dushkritā̆c chámalâd utá | durhā̆rdaç cakshúsho ghorā̆t tásmân naḥ pâhy âñjana. 5. „Den erreicht kein Fluch, kein Zau-

ber, kein Quälgeist, | den bewältigt nicht das Vishkandham, der dich bei sich trägt, o Âñjana. 6. Vor falschem Spruch, vor bösem Traum, vor böser That und vor Sünde | vor des Bösgesinnten grausem Blicke, vor diesem (allem) beschütze uns, o Âñjana".

In beiden Fällen also wirkten die Heilpflanzen des Atharva-Veda nicht durch ihre officinelle Eigenschaft, sondern durch die zauberabwehrende Macht, die in ihnen ruhte, und die durch das Wort des Beschwörers geweckt und auf ein bestimmtes Ziel gerichtet wurde. Darum erscheinen die Heilpflanzen (oshadhi) so leicht als höhere Wesen, die man bittet zu dem Kranken zu kommen (ihā́ yantv óshadhîḥ Ath. 8, 9, 10), und von denen man wie von göttlichen Wesen Schutz und Hilfe erwartet. So heifst es vom Jañgiḍa: áñgirâ asi jañgiḍa rákshitâsi jañgiḍa | dvipā́c cátushpâd asmā́kaṃ sárvaṃ rakshatu jañgiḍáḥ. Ein Añgiras bist du, Jañgiḍa, ein Schutzherr bist du, Jañgiḍa | Alles was zweifüfsig und vierfüfsig ist von uns, schütze der Jañgiḍa (Ath. 19, 34, 1).

Die beiden Heilpflanzen nun, welche im Atharva-Veda bei der Heilung des Takman angerufen werden, sind der Jañgiḍa und der Kushṭha. Welche Pflanze unter dem Jañgiḍa gemeint ist, ist mir nicht bekannt. In der späteren Medicin kommt der Name meines Wissens nicht mehr vor und aus der Schilderung des Atharva-Veda läfst sich nichts entnehmen. Die einzige Stelle, wo eine naturgeschichtliche Notiz über den Jañgiḍa geboten wird, ist Atharv. 2, 4, 5: çaṇaç ca mâ jañgidáç ca víshkandhâd abhi rakshatâm | áraṇyâd anya ā́bhṛitaḥ kṛishyā́ anyó rásebhyaḥ: „der Hanf und der Jañgiḍa beschütze mich vor dem Vishkandham | der eine kommt von der Wildnifs, der andere

von den Säften des Ackerbau's". Er ist ein außerordentlich kräftiges Mittel gegen allen Zauber, er überwältigt die Rakshas, die Quälgeister (abhiçocana) und andere Dämonen: ayám víshkandham sahate 'yám bâdhate atrínas | ayám no viçvábheshajo jañgiḍáḥ pâtv áṅhasaḥ: „er überwältigt das Vishkandham, er schlägt die Gefräfsigen | dieses Allheilmittel, der Jañgiḍa beschütze uns vor Bedrängnifs" (Ath. 2, 4, 3). Wie es der Ṛig-Veda liebt, den Gott, den man gerade braucht, als den mächtigsten und höchsten unter den Göttern anzurufen, so wird auch im Atharva-Veda jedes Heilmittel, das man gerade anwendet, als das beste und mächtigste gepriesen. Daher heifst es auch vom Jañgiḍa: ná tvâ pū́rvâ óshadhayo ná tvâ taranti yā́ návâḥ: „nicht übertreffen dich die alten Heilkräuter, nicht die neuen" (Atharv. 19, 34, 7). Um den Glauben an die Heilkraft der Pflanze zu erhöhen, sucht man sie mit den Göttern oder den Ṛishi der heiligen Vorzeit in Verbindung zu bringen. So haben auch die Götter selbst dreimal den Jañgiḍa erzeugt und die ersten Priester haben ihn bereits als Añgiras gekannt: trísh ṭvâ devā́ ajanayan níshṭhitam bhū́myâm ádhi | tam u tvā́ñgirâ íti brâhmaṇā́ḥ pûrvyā́ viduḥ (Atharv. 19, 34, 6). Er wird vanaspati genannt und Indra selbst hat ihm die Kraft verliehen, alle Krankheiten zu verscheuchen und die Rakshas zu schlagen: ugrá ít te vanaspata índra ojmā́nam ā́ dadhau | ámîvâḥ sárvâç câtáyan jahi rákshâṅsy oshadhe (Atharv. 19, 34, 9). Am klarsten wird die Heilkraft des Jañgiḍa in Atharv. 19, 35 geschildert, ich erlaube mir daher den Spruch vollständig mitzutheilen: 1. índrasya nā́ma gṛihṇánta ṛíshayo jañgiḍáṃ daduḥ | devā́ yáṃ cakrúr bheshajám ágre vishkandhadū́shaṇam. 2. sá no rakshatu jañgiḍó dhanapâlo dháneva |

devā́ yám̱ cakrúr brâhmaṇā́ḥ paripā́ṇam arâtihám. 3. durhā́rdas tvám̱ ghorám̱ cákshuḥ pâpakṛ́tvânam ā́gamam | tā́ṅs tvám̱ sahasracaksho pratībodhéna nâçaya paripā́ṇo 'si jaṅgiḍa. 4. pári mâ diváḥ pári mâ pṛithivyā́ḥ páry antárikshât pári mâ vîrúdbhyaḥ | pári mâ bhûtā́t pári motá bhávyâd diçó-diço jaṅgiḍáḥ pâtv asmā́n. 5. yé kṛ́tvano devákṛitâ yá utó mártyebhyaḥ | sárvâṅs tā́n viçvábheshajo 'rasā́n jaṅgiḍás karat: 1. Indra's Namen nennend haben die Ṛishi den Jaṅgiḍa gegeben | welchen die Götter im Anfang zum Heilmittel, zum Vertreiber des Vishkandham gemacht haben. 2. Dieser Jaṅgiḍa beschütze uns, wie ein Schatzhüter seinen Schatz | den die Götter gemacht haben, die Priester zu einem Schutz, einem unheilvernichtenden. 3. Des Feindes grausen Blick, den bösen Zauberer, der herzutritt (?), | diese vertreibe du, Tausendäugiger, durch Gegenweisheit [1]), ein Schutz bist du, o Jaṅgiḍa. 4. Vor dem Himmel, vor der Erde, vor dem Luftraum, vor den Pflanzen | vor dem, was ist und was sein wird, nach allen Himmelsrichtungen schütze uns rings der Jaṅgiḍa. 5. Die Zauber, von den Göttern bereitet, und auch die von den Sterblichen her | alle diese mache kraftlos das Allheilmittel, der Jaṅgiḍa".

Die zweite Heilpflanze, die im Atharva-Veda wider den Takman angerufen wird, der Kushṭha, gilt in der späteren Medicin für costus speciosus und arabicus, und hat dort eine ausgebreitete Verwendung. Er ist aber durchaus nicht, wie Roth meint, ein Specificum gegen den Aussatz, der ebenfalls Kushṭha heifst, sondern wird in den verschiedensten Krankheiten und zwar auch in Fiebermitteln gebraucht. Im Ath. (6, 102, 3) dient er beim Liebeszauber:

---

[1]) Anders diese Stud. 5, 257, „Wachsamkeit" Pet. W. A. d. H.

ắñjanasya madúghasya kúshṭhasya náladasya ca | turó bhágasya hástâbhyâm anuródhanam údbhare, was Weber übersetzt: „mit Händen voll von Âñjana (Augensalbe), Madugha (eine honigreiche Pflanze), Kushṭha (costus speciosus) und Nalada (Narde), mit den Händen des Bhaga schnell führ' ich hier die Anlockung aus“ (diese Stud. 5, 248). Er vertreibt die yâtudhânî, weiblichen Zaubergeister oder Hexen, und heilt aufser yakshma und takman (suht und fieber) auch noch die Krankheiten des Kopfes (çîrshâmaya), die Verblendung der Augen (upahatyắm akshós) und Schäden des Körpers (tanvò rúpaḥ) Atharv. 5, 4, 9. 10. Er ist überhaupt, wie der Jañgiḍa, ein Allheilmittel (viçvábheshajaḥ) Ath. 19, 39, 9, die kräftigste der Pflanzen (vîrúdhâm bálavattamaḥ) Atharv. 5, 4, 1 und das oberste unter den Heilkräutern: uttamó asy óshadhînâm anaḍvắn jágatâm iva vyâghráḥ çvápadâm iva | ná ghâyáṃ púrusho rishat | yásmai paribrávîmi tvâ sâyámprâtar átho dívâ: „das oberste bist du unter den Heilkräutern, wie der Stier unter den Thieren, der Tiger unter den Hundefüfsigen (Raubthieren) | es nehme keinen Schaden dieser Mensch, dem ich dich herbeirufe, abends, morgens, unter Tages“ A. 19, 39, 4. Sein Vater heifst Jîvala, seine Mutter Jîvalâ, er selbst aber hat drei Namen: Kushṭha, Na-gha-mâra und Na-ghâ-risha Ath. 19, 39 2. 3. Er wird Soma's guter Freund genannt (sómasyắ'si sákhâ hitáḥ, Ath. 5, 4, 7) und Atharv. 19, 39, 5 und 8 heifst es: sá kúshṭho viçvábheshajaḥ sâkáṃ sómena tishṭhati | takmắnaṃ sárvaṃ nâçaya sárvâç ca yâtudhânyàḥ. „Dieser Kushṭha, das Allheilmittel, zugleich mit dem Soma steht er da | allen Takman vertreibe du und alle yâtudhânî“. Wie der Soma wächst übrigens auch der Kushṭha im Gebirge: yó girísbv ájâyathâ vîrúdhâm bálavattamaḥ | kúshṭhéhi takmanâ-

çana takmā́nam nâçáyann itáḥ: „der du auf den Bergen wuchsest, der Pflanzen kräftigste | komm, Kushṭha, Takmanvertreibender, den Takman vertreibe von hier". Besonders sind es die schönbelaubten Berge des Himavant, wo der Kushṭha gefunden wird (Ath. 5, 4, 2). Von dort her holt man ihn für den Kranken: étu devás trā́yamâṇaḥ kúshṭho himávatas pári: „es komme der göttliche schützende Kushṭha vom Himavant her" (Atharv. 19, 39, 1), wenigstens wachsen dort die besten Arten desselben (kúshṭhasya nā́mâny uttamā́ni) Ath. 5, 4, 8. Wie der Jangiḍa war auch der Kushṭha schon den Ṛishi's der heiligen Vorzeit bekannt, insbesondere dem Vorfahr des Ikshvâku, d. i. wohl dem Manu Vaivasvata: yám tvâ véda pū́rva íkshvâkor . . . ténâ'si viçvábheshajaḥ (Ath. 19, 39, 9). Schon das beweist, daſs der Kushṭha wegen seiner Heilkraft bei den Indern in hohem Ansehen gestanden habe. Von seiner Berühmtheit giebt aber am deutlichsten eine Mythe Zeugniſs, welche in drei Sprüchen des Atharva-Veda wiederkehrt, die Mythe von der Herabholung des Kushṭha. Sie wird Atharv. 5, 4, 3—6 folgender Maaſsen erzählt: 3. açvatthó devasádanas tṛitī́yasyâm ito diví | tátrâmṛitasya cákshaṇam devā́ḥ kúshṭham avanvata. 4. hiraṇyáyî naúr acarad dhíraṇyabandhanâ diví | tátrâmṛ́tasya púshyam devâḥ kúshṭham avanvata. 5. hiraṇyáyâḥ pánthâna âsann áritrâṇi hiraṇyáyâ | nā́vo hiraṇyáyîr âsan yā́bhiḥ kúshṭham nirā́vahan. 6. imám me kushṭha pū́rusham tám ā́ vaha tám níshkuru | tám u me agadám kṛidhi: „3. Der Feigenbaum, der Göttersitz im dritten Himmel von hier | dort des Amṛita Erscheinung, den Kushṭha, die Götter spendeten. 4. Ein goldnes Schiff fuhr, ein goldgekettetes, am Himmel hin, | dort des Amṛita (feinsten) Seim, den Kushṭha die Götter spendeten. 5. Gol-

den waren die Wege, die Ruder golden, | die Schiffe waren golden, mit welchen sie den Kushṭha hinwegführten. 6. Zu diesem Mann, o Kushṭha, fahre herbei, diesen stelle mir her, diesen mache mir gesund". Ganz gleich ist die Darstellung dieser Mythe in Atharv. 6, 75; ein neues Moment aber tritt in Atharv. 19, 39, 6—8 hinzu, wo der Hergang in folgender Weise erzählt wird: 6. açvatthó devasádanas tṛitī́yasyâm itó diví | tátrâmṛítasya cákshaṇam tátaḥ kúshṭho ajâyata. 7. hiraṇyáyî naúr acarad dhíraṇyabandhanâ diví | tátrâmṛítasya cákshaṇam tátaḥ kúshṭho ajâyata. 8. yátra nâvaprabhráṅçanam yátra himávataḥ çíraḥ | tátrâmṛítasya cákshaṇam tátaḥ kúshṭho ajâyata. „6. der Feigenbaum, der Göttersitz im dritten Himmel von hier, | dort ist des Amṛita Erscheinung, von da her ist der Kushṭha stammend. 7. Ein goldenes Schiff fuhr ein goldgekettetes am Himmel, | dort ist des Amṛita Erscheinung, von da her ist der Kushṭha stammend. 8. Wo das Schiff sich niederliefs, wo des Himavant Gipfel | dort ist des Amṛita Erscheinung, von da her ist der Kushṭha stammend". Nach beiden Sprüchen also wuchs der Kushṭha ursprünglich unter dem wunderbaren Feigenbaum (açvattha) im dritten Himmel, der als Göttersitz gedacht wurde. Er ist aus dem feinsten Seime des Amṛita, das nach indogermanischen Mythen von jenem himmlischen Baume niederträufelt, entsprossen, in ihm ist das Amṛita gleichsam sichtbar geworden, zur Erscheinung gekommen. Nach dem ersten Spruche führten die Götter auf goldenem Schiffe die Heilpflanze hinweg, und brachten sie, wie der zweite Spruch hinzufügt, auf einen Gipfel des Himavant, wo später der Kushṭha denn auch vorzugsweise gefunden wurde. So wenigstens glaube ich die Stellen verstehen zu

müssen. Es ist möglich, dafs nâvaprabhrançanam gleich manor avasarpaṇam ist, wie Weber will (Beitr. zur vergl. Sprachf. 4, 288); daraus würde aber nichts weiter folgen, als dafs der Gipfel des Himavant, wohin die Götter den Kushṭha brachten, zugleich jener heilige Ort gewesen sei, wo der Urvater Manu nach der Flut sein Schiff angebunden hatte. Keineswegs aber dürfte deshalb der Vers von den beiden vorhergehenden, mit denen er durch den Refrain verbunden ist, getrennt werden. Durch diesen Mythus wird es auch erklärlich, wie der Kushṭha Soma's lieber Freund genannt werden konnte. Der Feigenbaum, von welchem der Kushṭha stammt, ist ja auch der soma-träufelnde Açvattha der indischen Mythe (Kuhn, Herabkunft S. 129) und die Somapflanze ebenso gut wie der Kushṭha eine irdische Erscheinungsform des himmlischen Amṛita. Wenn nun eine so berühmte Heilpflanze im Atharva-Veda vorzugsweise gegen den Takman gerichtet ist: so ist dies nur ein neuer Beweis, dafs derselbe eine furchtbare Krankheit des indischen Alterthums gewesen sei. Und in der That, wenn wir heute die Berichte lesen über die Fieberepidemien, welche in Folge der letzten Cyklonen ganze Landschaften Indiens entvölkern und verheeren: so begreifen wir vollkommen die Angst, von welcher im Atharva-Veda die alten Inder beim Herannahen jener schrecklichen Krankheit erfüllt sind.

Bad Wartenberg in Böhmen, den 2. Februar 1865.

Dr. J. Virgil Grohmann.

Zur Frage über die nakshatra.

In W. D. Whitney's jüngster, höchst dankenswerther Abhandlung [1]) über diesen Gegenstand sind mir theils einige Ansichten zugeschrieben, die ich in dieser Prägnanz als die meinigen anzuerkennen mich aufser Stande sehe, theils sind wirkliche Ansichten von mir mit Gründen bekämpft, die ich nicht für stichhaltig halten kann.

So ist es zunächst unrichtig, wenn es auf p. 46 heifst: „Prof. W. holds as demonstrable and attempts to prove that the sieou are, along with the manâzil of the Arabs, directly derived from the nakshatras — the other two peoples having separately imported from India and applied to their own uses, with slight alterations an institution of Hindu origin": — oder auf p. 60: „Prof. W.'s attempts to prove that the Hindu system is the parent and the others its descendants": — resp. auf p. 62: „he acknowledges the existence of the complete system of sieu in China as early as 250 BC., yet thinks it only an offshoot of the Hindu naksh. series": — oder wenn auf p. 64 die Rede ist von meinem: „belief, that all the other known forms of the asterismal system derive themselves from the Hindu alone". Eine so apodiktische

---

[1]) On the views of Biot and Weber, respecting the relations of the Hindu and Chinese systems of asterisms, with an addition on Müller's views respecting the same subject, Journal Am. Or. Soc. 8, 1—94. 1864.

Behauptung über das Verhältnifs der nakshatra zu den sieou ist meinen beiden Abhandlungen über die nakshatra (speciell handelt es sich dabei um die erste derselben) völlig fremd [1]). Nur in einem einzigen Falle (Naksh. 1, 321, 1—9) habe ich die etwaige Möglichkeit einer beiderseitigen Entlehnung (der menâzil, wie der sieou) aus Indien als hypothetischen Erklärungsgrund verwendet [2]), resp. an einer andern Stelle (Naksh. 1, 299) anderweitige indische Spuren in China aufzufinden gesucht, während ich mich denn doch sonst durchweg (Nakshatra 1, 306—16. 2, 400) weit mehr der Annahme geneigt zeige, dafs Babylon als das gemeinsame Mutterland der astronomischen Wissenschaft für Indien und China zu erachten sei. In der That geht ja denn auch Whitney selbst (p. 61 ff.) ausführlich auf die Gründe ein, die mich dazu veranlassen, „the originality of the system of nakshatras" zu bezweifeln, dasselbe somit nicht als „an institution of Hindu origin" anzusehen, sondern den Ursprung desselben eben in Babylon zu suchen. Nur dann, wenn sich die Vermuthung des altsemitischen Ursprunges der Mondstationen nicht bewahrheiten sollte, würden wir — meine ich — zur Erklärung der Identität der vier menâzil-sieou 15. 22—24. gegenüber den Abweichungen der entsprechenden vier nakshatra in der That auf meine hypothetische Vermuthung, dafs jene Identität nur das Resultat treuerer Bewahrung des beiderseitig

[1]) Ich vermuthe, dafs Whitney hiebei durch den auf pag. 12 abgedruckten Brief von mir mit influenzirt worden ist: theils aber ist dies eben ein Brief, keine Abhandlung, theils ist derselbe viel früher geschrieben, als die beiden Abhandlungen über die nakshatra.

[2]) „Jene Uebereinstimmungen der sieu-manzil gegenüber den nakshatra würden somit nichts für einen uralten gegenseitigen Zusammenhang entscheiden, da sie eben auch einfach nur das Resultat treuerer Bewahrung des beiderseitig aus Indien erhaltenen Gutes sein könnten".



aus Indien entlehnten Gutes sei (Naksh. 1, 321) zurückzukommen haben. Es ist aber meine ausgesprochene Ueberzeugung, dafs wir einstweilen allen Grund haben, an jener Vermuthung festzuhalten, China somit als die Schülerinn Babylons, nicht als die Schülerinn Indiens anzusehen ist [1]).

Was nun meine Gründe für den nicht-indischen, sondern altsemitischen Ursprung der nakshatra betrifft, so mufs ich zugeben, dafs ich den Hauptgrund — in welchen ja auch Wh. mit mir übereinstimmt —, meinen Unglauben nämlich an die Fähigkeit der vedischen Inder zu dgl. selbständigen Beobachtungen, in meiner Abhandlung über die naksh. nicht scharf genug pointirt habe, obwohl derselbe z. B. Naksh. 2, 363 (freilich bei einer andern Gelegenheit) doch wohl deutlich genug zu Tage tritt. Ich kann nunmehr indessen auf die oben pag. 358—64 angeführten Data verweisen, als diesem meinem Unglauben zur Stütze dienend.

Von den Gründen sodann für das Bestehen eines altsemitischen Systems der Art ist, wie ich ebenfalls zugebe, der von dem Fest der Harraniter entlehnte keineswegs

[1]) Auch hat mich bisher noch Niemand anders verstanden. Müller (Rigv. 4, pref. pag. 46) sowohl als Haug (Times of India) bezeichnen mich als einen Verfechter der Mutterschaft Babylons für die nakshatra und für die sieou etc. — Mohl's Angabe freilich (Journ. Asiat. Juillet 1861 p. 113. 114): „Mr. W. a repris la thése de l'originalité de l'astronomie indienne“ soll mich zwar allerdings wohl als einen Verfechter (!) der letzteren bezeichnen, indessen doch nicht gerade als Verfechter der Ansicht, dafs auch die sieou aus Indien stammen. (An derselben Stelle erklärt Mohl von den MM. Whitney und Newton, dafs sie unabhängig von Biot in Bezug auf den griechischen resp. vorptolemäischen Ursprung der indischen Astronomie zu denselben Resultaten, wie Dieser, gelangt seien, à l'exception d'un seul point, celui des nakshatras, qu'ils ne dérivent pas comme lui des sieou chinois, während sich doch einestheils Wh. gerade damals mit Biot's Ansicht hierüber ganz einverstanden erklärt hatte, anderntheils aber Biot von dem durch Wh. angenommenen vorptolemäischen Alter der indischen Astronomie nichts wissen wollte).



irgendwie zwingend, die Existenz eines solchen wird dadurch nicht „mit Nothwendigkeit geboten", nur wenn dieselbe anderweitig erhärtet wäre, würde auch jenes Fest, als Ritual-Theil eines altsemitischen Volksstammes, als weitere Bekräftigung dafür mit in Frage kommen können. — Günstiger steht die Sache mit den mazzaloth, obwohl keineswegs so günstig, wie Haug (s. oben pag. 358) annimmt [1]). — Was sodann die (twenty-eight, setzt Müller Ṛigv. vol. 4. pref. p. 70 hinzu!) menâzil des Qorân betrifft, so habe ich selbst bereits zugegeben (Naksh. 1, 320), dafs, zumal nach Levy's „Entdeckung einer Inschrift in altindischen Charakteren auf der Halbinsel Sinai, die Möglichkeit ihrer Entlehnung aus Indien, etwa in den ersten Jahrhunderten u. Z., noch nicht ausgeschlossen" ist. Nicht minder mufs ich, Whitney gegenüber, daran festhalten, dafs die Sharṭân-Reihe der 28 menâzil des Alferghâni etc. jedenfalls faktisch auf indischen Ursprung zurückgehe. Steinschneider's ausführliche, leider allerdings wenig übersichtliche Untersuchungen (Z. d. D. M. G. 18, 118—201) lassen hierüber kaum einen Zweifel [2]). So lieb es mir auch wäre, das Gegentheil erwiesen zu sehen, da das Bestehen eines altarabischen Mondstationenkreises ja eben ein di-

---

[1]) vgl. Steinschneider, Ztschr. der D. M. G. 18, 120. — E. Meier hat neuerdings Massilia, den alten Namen von Marseille, mit: „מַזָּל arab. manzil, Niederlassung, Wohnung, Herberge" identificirt (Zschr. der D. M. G. 19, 91). Ist dies richtig, so würden die Actien der mazzaloth als Mondstationen in der That erheblich steigen.

[2]) Aus einem Briefe Steinschn.'s vom 10. April d. J. entnehme ich Folgendes: „Von arabischen menâzil vor indischem Einflufs habe ich Nichts gefunden. — Auch halte ich meine Ansicht aufrecht, dafs die Juden die Stationen nicht kannten. Ueber den angeblichen Dorotheus habe ich noch nichts Sicheres. — Ich vindicire meiner Abhandlung hauptsächlich das Verdienst der Nachweisung, dafs die Mondstationen in den grofsen Kreis der Ideen gehören, welche von Indien aus nach Europa gekommen sind und das Mittelalter beherrscht haben".



rekter Anhalt für meine Annahme von der Herkunft der nakshatra aus Babylon sein würde [1]), so kann ich mich doch den ausdrücklichen Angaben der arabischen Astronomen gegenüber, welche für die 28 menâzil, Sharṭân an ihrer Spitze, durchweg auf Indien als ihre Haupt-Quelle hinweisen [2]), nicht zu einer andern Auffassung verstehen. Und wenn die menâzil 15. 22—24 von den entsprechenden nakshatra differiren, dagegen mit den betreffenden sieou übereinstimmen — worauf Wh. mit Recht besonderes Gewicht legt —, so reicht dieses „nearer agreement with the presumable original order of the asterisms“ doch nicht aus, um, den arabischen Angaben gegenüber, den indischen Ursprung der Sharṭân-Reihe direkt abzuweisen. Ich halte vielmehr daran fest (s. Naksh. 1, 320), dafs dieser Umstand sich einfach auch dadurch erklären läfst, dafs damals, als diese (âçvinî-) Reihe von Indien zu den Arabern kam, jenen vier Gliedern derselben auch in Indien noch die alte von Babylon einstmals überkommene Himmelslage zukam. Für 15. und 22. habe ich ja eine dergl. von der späteren abweichende, zu der der entsprechenden menâzil und sieou dagegen stimmende Himmelslage in der That aus dem Taitt. Brâhmaṇa faktisch nach-

---

[1]) wenn Sédillot die Araber direkt als die ersten Erfinder der Mondstationen betrachtet, so fehlen hiefür irgend welche, hier gerade den mannichfachen inneren Schwierigkeiten gegenüber doppelt nothwendige, äufsere Beweise. — Auffällig bleibt es übrigens, dafs Biot die von Sédillot gemachten Einwürfe gegen seine chinesische Theorie so vollständig todtschweigt, während er sich doch sonst lebhaft genug darüber zu beklagen wufste, wenn man von seinen eigenen Ansichten nicht die gebührende Notiz nahm, s. seine Worte hierüber in den Études pag. 208 (ed. oct.), pag. 33 (ed. qu.) die eigentlich vollständig auf ihn selbst passen.

[2]) von Interesse ist hierbei, dafs schon sie die Frage aufstellen, s. Steinschneider p. 166, ob die Inder dabei als selbständig oder als Schüler der Chaldäer zu betrachten sind: Indi vero primi saeculi partes sive ita primum habuerint, sive caldeorum inventione postea recuperantes...



gewiesen [1]). Für 23. 24 liegt somit die gleiche Vermuthung nahe genug. Während dann in Indien die Kenntnifs der nakshatra und ihrer Himmelslage in Folge davon, dafs sie allmälig durch den Zodiacus und die Planeten bei Seite geschoben wurden, Schaden litt, hätte China dieselben von Anfang ab in der ebenfalls von Babylon her überkommenen Weise treu bewahrt. Allerdings erscheint damit, denn 22 ist abhijit, ein doppeltes geboten: theils nämlich die Annahme der Zahl 28 für die nakshatra als auch altbabylonisch, wie es denn ja auch wirklich 28 sieou sind, theils ferner müfste, da die Neuheit von abhijit zur Zeit des Taitt. Brâhm. in der That wohl aufser Zweifel steht, eine zweite Entlehnung aus Babylon, der ersten gegenüber, welche nur 27 nakshatra ohne abhijit kannte, angenommen werden. Ein gleiches Resultat ergiebt sich ja auch, wie es scheint, aus der Differenz, welche das Coluren-Datum des Jyotisham in seiner Stellung zur kṛittikâ-Reihe zeigt, falls derselben nämlich überhaupt ein so specielles Gewicht beizulegen ist, s. Naksh. 2, 357. 363. Jyotisha p. 15.

Die Verwandlung der kṛittikâ-Reihe in die âçvinî-Reihe ist in Indien offenbar durch das Bekanntwerden des Aries-Zodiacus, dem sich die letztere anschliefst, hervorgerufen worden. Da nun die Sharṭân-Reihe der menâzil ebenso wie die padewar-Reihe der persischen chortak ebenfalls dem Aries-Zodiacus (resp. der âçvinî-Reihe) entspricht, so müfste man, um dieselben als einheimischen (nicht

[1]) Ein Nachweis, der durch Wh.'s dictum (pag. 67), „dafs the Hindu(-series) shows no signs of change at these points, but rather the contrary (!)“ natürlich nicht alterirt wird. Auf pag. 54 (resp. pag. 56) erklärt er ja doch selbst für 15 (svâti) meine Annahme als begründet (obschon nicht als absolut nöthig); für 22 aber greift er zu einer merkwürdigen Aushülfe s. unten.



aus Indien entlehnten) Rest eines altbabylonischen Mondstationen-Systems ansehen zu können, annehmen, dafs die Umwandlung der alten, der kṛittikâ-Reihe entsprechenden Ordnung[1]), welche einen Taurus-Zodiacus — die Plejaden an der Spitze — voraussetzt, in Westasien selbständig vorgenommen worden sei (ganz ebenso, wie dies in Indien durch Entthronung der kṛittikâs geschah). Die Möglichkeit hievon ist jedenfalls nicht in Abrede zu stellen, und was speciell die persischen chortak anbelangt, so hat Wh. (p. 66) mit Recht darauf hingewiesen, dafs die betreffende Stelle des Bundehesh, da sie zuerst den Zodiacus mit Aries an der Spitze aufführt, auch die darauf folgenden chortak in gleicher Reihenfolge aufführen mufste. Doch ist auch hiebei u. A. die Angabe des Ammianus Marcellinus (s. Indische Skizzen pag. 78) im Auge zu behalten, welche, wenn auch nicht für die Zeit des Hystaspes, Vaters des Darius, wie er angiebt, so doch wohl für seine eigene Zeit gelten wird, und in welcher er denn eine ganz specielle Geltung der indischen Astronomie für Persien statuirt (: s. auch Naksh. 1, 328). Für die Araber sodann, deren Astronomen sich selbst durchweg als Schüler der Inder in Bezug auf die nakshatra bekennen, ist eine selbstständige Anpassung der Mondstationen an den Aries-Zodiacus wenig wahrscheinlich. — Es findet sich nun bei Steinschneider am a. O. allerdings noch ein merkwürdiger Umstand, der für die Entscheidung dieser Frage von nicht geringer Bedeutung erscheint, nämlich statt der

[1]) Wh.'s Erklärung des Namens Aldebarân als: secundus hat durch Steinschneider (a. a. O. pag. 266) — indefs nur eventuellen — Widerspruch erfahren; nach Alferghâni hiefs dies Gestirn eig. alfaniq, s. Krehl, Religion der nördlichen Araber p. 10.

âçvinî-Reihe eine bharaṇî-Reihe, mit al-Buṭain statt mit Sharṭân beginnend, und zwar zu zweien Malen, 1) in der hebräischen Himmelsscheibe der Münchener Hs. 261, am a. O. p. 154, und 2) in Bonatti's Astronomiae decem tractatus (verfaſst zwischen 1281 und 1296) am a. O. pag. 198. Und zwar erscheint am letzteren Orte der Name albuṭain in den Formen albaraya, albaraga, albarain, welche wie direkt aus bharaṇî entstanden aussehen, somit für den indischen Ursprung der betreffenden Angabe zu entscheiden scheinen. Bei der korrupten Gestalt aller dortigen Namen ist dies indeſs wohl reiner Zufall: keiner der andern Namen zeigt Anklang an die indischen nakshatra-Namen. Es ist somit das Faktum selbst rein an und für sich zu betrachten. Selbständige Beobachtung von Seiten der arabischen Astronomen ist dabei wohl ausgeschlossen, da das astronomische Datum der bharaṇî-Reihe über deren Zeit weit vorausliegt. Es bleiben somit, wenn nicht das Ganze selbst nur als ein Irrthum der Ueberlieferer anzusehen sein sollte — und zu einer dergl. Annahme liegt keine rechte Veranlassung vor — nur zwei Möglichkeiten: entweder 1) es handelt sich hier um eine alte westasiatische Rektification der älteren, in der kṛittikâ-Reihe ihren Ausdruck habenden Himmelstheilung, oder 2) es ist auch hier indischer Einfluſs vorliegend, wie denn das Datum des Jyotisham — das wir freilich seinerseits selbst als nach Indien erst eingewandert anzusehen (s. p. 356. 430) geneigt sind — wirklich eigentlich (Naksh. 2, 356 n.) eine bharaṇî-Reihe implicirt. Für die erstere Annahme lieſse sich nun in der That geltend machen, daſs die Araber auſser den Indern als ihrer Hauptquelle für die mansiones doch auch gelegentlich noch auf andere Autorität sich berufen;

so Aben Ragel, von dem Steinschneider pag. 156 angiebt, dafs er in lib. VII. bei dieser Gelegenheit stets die astrologischen Ansichten der Inder denen des Dorothius entgegenstelle (und neben diesem resp. auch Antichus, Antiochus, und Uuelleius, Valens? oder Vettius?, namhaft mache). Ebenso handelt 4, 18 der 1142 verfafsten Epitome des Io. Hispalensis (Steinschn. pag. 125): de electionibus Indorum (*et* fehlt) Dorothii secundum mansiones lunae 28, und wird dieser Dorothius darin als Sidonius bezeichnet. Es fragt sich nun aber, in wie weit diesen Angaben ein Gewicht beizulegen ist, da uns Alkindi (bei Steinschn. pag. 133) ausdrücklich erzählt, wie man zu seiner Zeit den Mangel systematischer Erkenntnifs dadurch zu ersetzen suchte, dafs man angeblich traditionelle Aussprüche alten Autoritäten, wie Hermes, Ptolemaeus und Doronius (der offenbar mit Dorothius identisch, s. Steinschn. p. 156) beilegte. Denn wenn sich auch hieraus als gewifs ergiebt, dafs Doronius als alte Autorität galt, so fragt es sich nun doch, ob nicht etwa jene Angaben des Aben Ragel etc. eben in diese von Alkindi perhorrescirte Kategorie fallen, in welchem Falle ihre Zurückführung auf Dorothius gegen ihren etwaigen indischen Ursprung begreiflicher Weise gar nichts beweisen würde.

Sind nach dem Bisherigen die wirklichen Beweise für das Bestehen eines altsemitischen Mondstationen-Kreises allerdings keineswegs irgendwie zwingend, so wollen wir doch darum die Hoffnung noch nicht aufgeben, dafs sich deren in der That noch finden werden: insbesondere blicken wir mit Erwartung auf die assyrischen Keilinschriften. In der Meifsener Philologen-Versammlung theilte mir J. Oppert mit, dafs er die Mondstationen (in welcher Zahl

konnte er nicht mit Bestimmtheit angeben) in der That in derselben angetroffen habe. Hoffentlich hat er damit andere Stellen im Auge gehabt, als die folgende, die sich in seiner Abhandlung über die Inschriften der Sargoniden p. 38 als Theil einer Inschrift des Königs Sargon (c. 700 a. Chr.) vorfindet: „dans le 3me mois, nommé Siran, consacré au dieu, qui règle le parcours des trente mansions diurnes .... et qui est Sin“ (d. i. Deus Lunus): denn hiermit ist uns nicht gedient, da es sich hier wohl eben nur um die 30 Tage des Monats handelt.

Es treten übrigens für den altsemitischen Ursprung der nakshatra sekundär ja auch noch die sonstigen Beziehungen astronomischer Art ein, die ich zwischen Babylon und Indien aufzufinden gesucht habe, die Analogieen nämlich in den Namen für kṛittikâs[1]), für rohiṇî und mṛigaçîrsham nebst den dazu gehörigen Mythen, und für âçreshâs (s. Naksh. 2, 368—71), vor Allem aber die Gleichheit der Angaben über die Dauer des längsten Tages, wie sie uns für Babylon, Indien und China vorliegen (s. Naksh. 2, 362. 400). Wh.'s Einwürfe hiegegen (pag. 63) beruhen wesentlich darauf, dafs die Breite Babylons und dés Theiles von China, „in which were situated its ancient capitals and centres of civilisation, nearly the same“ sei. Nun, dies ist denn doch nicht ganz richtig. Babylon liegt faktisch 32° 31′, Loyang dagegen, um welches es sich hierbei handelt, 34° 45′. Wenn nun nicht einmal die Babylonier im Stande gewesen sind, ihre längste Tageslänge richtig zu bestimmen, sondern eine solche angeben,

[1]) Die gleiche Bedeutung hat auch der arabische Name, s. Krehl, am a. O. pag. 26.

die nur für 35° paſst (s. Naksh. 2, 362—363), so ist kaum denkbar, daſs die Chinesen ihrerseits dies vermocht haben sollten. Gerade also der Umstand, daſs die chinesische Angabe für Loyang so absolut richtig ist, erweckt Verdacht gegen ihre Ursprünglichkeit. Man sollte nach dem Beispiele Babylon's eine Angabe erwarten, die denn doch mindestens um 2° von der Wahrheit differirte, selbst wenn man zugeben wollte, daſs die Chinesen ebenso gute Beobachter gewesen seien, wie die Babylonier, was in der That doch ziemlich fraglich sein möchte! — Der Einwurf sodann, daſs die Angaben selbst nicht genau genug seien, um daraus auf wirkliche Identität schlieſsen zu können, scheint mir gegenüber dem Umstande, daſs alle drei Länder in derselben Angabe zusammentreffen, die zwar allgemein gehalten, aber doch eben absolut identisch ist, bedeutend an Gewicht zu verlieren.

Ebenso wie bei den historischen Vorfragen, muſs ich auch da, wo es sich um den Charakter etc. der nakshatra handelt, Wh.'s Darstellung, oder resp. Bekämpfung meiner Ansichten mehrfach entschieden ablehnen. So ist es zunächst eine wiederholt bei ihm wiederkehrende Wendung, mir die „assumption“ zuzuweisen (vgl. p. 20 ff. 46. 47), die nakshatra seien, wie die sieou „virtually single stars serving to mark out in the heavens and give name to intervals, which are reckoned from one star to the next“. Mit ziemlicher Emphase verweilt er dabei, daſs es absolut keinen Grund hiefür gebe, und daſs es impossible sei, „to summon them (Biot und mich) to declare the reasons of their faith“. Ich beantworte dies einfach mit der Aufforderung, mir eine Stelle in meinen Abhandlungen über die

nakshatra nachzuweisen [1]), wo ich annehme (pag. 26. 47): „that to mark out equal spaces traversed equidistant stars would necessarily have been selected“. Wenn ich Naksh. 2, 276. 277 von den „gleichmäfsigen Entfernungen“ der nakshatra spreche, so übersetzt Whitney (p. 47) freilich letzteres Wort durch: the stars limiting and dividing the asterisms, die ich für: disposed at precisely equal distances along the ecliptic hielte, anstatt einfach hiebei, wie sich gehörte, an den ganzen Himmelsraum von je $\frac{1}{27}$, den dieselben einnehmen, zu denken, ebenso wie ibid. 1, 308 von „27 in gleicher Entfernung von einander befindlichen Mondstationen“ [2]), oder 2, 288 von „den 27 naksh., die in gleicher Entfernung zu einander stehen“, die Rede ist. Gerade der Nachweis, dafs „die Räume der 27 nakshatra, ihre gegenseitigen Entfernungen von einander, von Anfang an rechnungsmäfsig gleich gewesen sind“, ist ja denn doch mit ein Hauptbestreben meiner Arbeit. Wh.'s Mifsverständnifs hiebei ruht offenbar auf einer Verwechslung der beiden in nakshatra, als Mondstation, eingeschlossenen Begriffe: Stern, resp. Sterngruppe, und: Umfang derselben (vgl. seine eigenen Bemerkungen hierüber p. 81). Dafs natürlich da, wo von Lage etc. der nakshatra die Rede ist, dann nicht mehr an die Mondstation als solche, d. i. als $\frac{1}{27}$ des Himmels, sondern eben nur an den Stern, resp. die Sterngruppe zu denken ist, durch welche dieselbe

[1]) Daraus, dafs ich Naksh. 1, 317 auf Grund von Ideler's Erklärung den periodischen Monat als „nach dem täglichen Vorrücken von Stern zu Stern abgemessen“ bezeichne, folgt doch nicht, dafs ich für die die nakshatra markirenden Sterne je eine Entfernung von $13\frac{1}{3}$° verlange! — Der Ausdruck: begrenzende Sterne 1, 284 gehört Biot an und ist auf p. 285 nur wiederholt, um mich dessen Ausdrucksweise konform anzuschliefsen.

[2]) „woneben denn das Determinanten-System Biot's schwerlich noch irgend Platz finden könnte“ heifst es im Verlauf 1, 309.

repräsentirt wird, versteht sich von selbst. — Es steht übrigens jene Supposition Whitney's ja auch eigentlich geradezu in Widerspruch mit der zweiten Ansicht über die nakshatra, die er mir auf pag. 55 zuweist, wonach ich nämlich den periodischen Umlauf des Mondes in 27 bis 28 Tagen, resp. die Theilbarkeit seiner Bahn in ebensoviel Theile für „the system itself or the essential of part it" halten soll, „while its fixation in the sky, by selected stars or groups of stars is a matter of secondary consequence." Mit dieser letzteren Angabe hat Wh. allerdings in so weit Recht, als ich in der That weit eher geneigt bin, die Theilung des Himmels in 27 dem täglichen Laufe des Monats entsprechende Theile als das prius, die Wahl der dieselben markirenden Sterne dagegen als das posterius anzusehen — hat ja doch auch die Dodekatemorie des Himmels eher bestanden, als der Zodiacus! —, ehe ich mich zu Whitney's eigener Ansicht von der Priorität der Letzteren bekennen könnte: „there is no such thing as a system of nakshatras until the series of stellar groups is determined upon, as guides to the actual division and nomenclature of the path of the planets". Was in aller Welt zunächst haben die Planeten hier zu thun? Wenn Wh. die Existenz eines nakshatra-Systems von der Erkenntnifs desselben als eines Mittels zur Eintheilung der Planetenbahn abhängig machen will [1]), nun, dann giebt es im Veda, welcher von den Planeten nichts weifs (was Wh. auf pag. 67 ja auch selbst betont), überhaupt kein nakshatra-System! Die faktisch als Marken der nakshatra

---

[1]) Dieser: planetary path kehrt auch auf pag. 27 wieder, bedeutet daselbst aber wohl nur so viel, als das vier Zeilen vorher stehende: „the moons track"?

verwendeten Sterne, resp. Sterngruppen sodann sind bekanntlich theilweise aus Sternen so geringer Gröſse bestehend, daſs die Annahme, man habe sie eher vor den übrigen Sternen ausgezeichnet, ehe man sie noch für die zur Bezeichnung der 27tägigen Mondbahn nöthige „series of stellar groups" verwandte, wenig glaublich erscheint. Nur dadurch vielmehr, daſs es eben galt, für die 27 Theile dieser letzteren je einen markirenden, dominirenden Stern, resp. Sterngruppe zu finden, nur dadurch ist die Aufnahme von Sternen so geringer Gröſse in jene Reihe überhaupt erklärlich: man war genöthigt, sich mit dem in der betreffenden Gegend befindlichen Stern-Material zu behelfen, so gut es eben ging. — Wenn Whitney übrigens ziemlich consequent nakshatra mit: stellar groups, asterisms, constellations übersetzt, so ist doch diese Beschränkung theils etymologisch durchaus nicht zu rechtfertigen[1]), theils geschieht damit dem Faktum Eintrag, daſs mehrere nakshatra nicht durch Sterngruppen, sondern nur durch Einzelsterne markirt sind[2]).

Meine Ansicht von dem Charakter der nakshatra geht weder dahin, daſs sie: virtually single, resp. equidistant stars, noch dahin, daſs sie bloſse (pag. 77): spaces in the heaven seien, sondern dahin (s. Naksh. 2, 288), daſs sie eine Theilung des Himmels in 27 gleiche, d. i. also je in glei-

[1]) Da Whitney (pag. 55) die Bedeutung „mansions, stopping places, stations" für nakshatra ausdrücklich verwirft, so kann er füglich — und er thut es auch auf pag. 5 — nur die Bedeutung Stern als die primäre ansehen, aus welcher sich secundär die obigen Bedeutungen freilich entwickelt haben, aber doch eben erst sekundär durch das Medium der Restriktion des Wortes auf die Mondstationen, s. Wh.'s. eigene Bemerkungen p. 78.

[2]) Auf pag. 22 giebt Wh. zu, daſs „the Hindu-system is . . . composed chiefly of groups or constellations". Auf pag. 23 dagegen heiſst es: „that the members of the system were actually groups from the commencement of their history in India".



cher Entfernung von einander stehende Abschnitte darstellen, welche den periodischen Mondmonat zu markiren bestimmt ist, wobei denn resp. ein jeder dieser 27 Theile durch in dem betreffenden Himmelsabschnitt dazu geeignete Einzelsterne oder Sterngruppen repräsentirt wird. Das Hauptgewicht liegt hierbei auf ihrem Charakter als Mondstationen, und wenn Wh. (pag. 20), mit Bezug auf meine Bezeichnung (Naksh. 1, 316) seiner in den Noten zum Sûrpasiddh. ausgesprochenen Ansicht, vermöge deren er „in Abweichung von Biot die nakshatra nicht als Mondstationen, sondern nur als: zodiacal constellations rudely marking out divisions of the ecliptic gelten läſst", als einer — „wie unsere Abhandlung zeigen wird" — irrigen, bemerkt, daſs er bei mir vergebens nach einem Erweis dieser Irrigkeit sich umgethan habe, nun, so liegt dies einfach darin, daſs ich ihm ja hiebei eben gar nicht, wie er annimmt, deshalb entgegentrete, weil er die nakshatra „instead of being limiting stars" für „zodiacal constellations marking out divisions of the ecliptic by their proximity" hält, sondern nur deshalb, weil er dieselben nicht als Mondstationen ansehen will. Die Gründe aber, welche für diese meine Ansicht von den nakshatra als Mondstationen in meiner Abhandlung aufgeführt sind, haben ja in der That auf Wh. so überzeugend gewirkt, daſs er sich derselben jetzt ohne Weiteres direkt und vollständig angeschlossen hat. Denn wenn er es jetzt (pag. 25) als seine Ansicht ausspricht, daſs die nakshatra „were a series of 27 or 28 stellar groups, serving as basis for a division of the ecliptic into the same number of portions . . . and regarded as suggested by the moons revolution and established to mark her progress from day to day through the

sky", so ist diese seine jetzige Ansicht — in Bezug auf welche er gegenwärtig keine „discordance of opinions" für möglich hält — keineswegs (p. 27): „in nearly all essential respects the same with that expressed in the notes on the Sûryasiddhânta", sondern steht in sehr direktem Widerspruch damit. Denn dort sagt Wh. pag. 207: „Mr. Biot's error lies in his misapprehension in two important respects of the character of the Hindu asterisms: in the first place . ., and in the second place he assumes them to have been established for the purpose of marking the moons daily progress from point to point along the ecliptic". Er bezeichnet dann weiter die Ausdrücke: Mondstationen, Mondhäuser etc. als „founded only in carelessness or in misapprehension", erklärt, daſs im Sûryasiddhânta nirgendwo Beziehung der nakshatra zum Monde vorliege etc., und schlieſst seine lange Erörterung hierüber auf p. 208 damit, daſs „such a connection (with the moons daily motions) was never deemed an essential feature of the system".

Hiegegen [1]) war es, daſs ich Naksh. 1, 316 und 2, 294 not. 3 unmittelbar auftrat, und der polemische Theil meiner ganzen Arbeit war ja eben der: 1) Biot gegenüber den auch von Wh. damals [2]) adoptirten chinesischen Ursprung der nakshatra abzuweisen, 2) Wh. gegenüber ihren Charakter als Mondstationen darzulegen. In beiden Beziehungen aber hat sich Wh. jetzt vollständig seinen früheren Ansichten ab-, der meinigen zugewendet. Und zwar war es zur Erhärtung des nicht-chinesischen Ursprungs der

[1]) in der additional note auf p. 325 ist allerdings ein gewisser Rückzug bereits angetreten, aber derselbe ist weit entfernt davon, ein principieller zu sein. [2]) s. note zum Sûryas. pag. 206.



nakshatra nöthig, darzuthun, dafs die von Biot hervorgehobene Ungleichmäfsigkeit der Entfernungen, durch welche dem ganzen System ein so zweckwidriger Anschein gegeben wird, der älteren Zeit desselben nicht zukömmt, dafs dasselbe vielmehr von Anfang ab, seinem Zwecke den periodischen Mondlauf zu markiren entsprechend, den Himmel in siebenundzwanzig gleiche Räume theilt, jeden derselben durch geeignete Sterne des betreffenden Himmelsstückes markirend. Ich bekenne meine Unfähigkeit, die späteren sich zudem widersprechenden Angaben im Nakshatrakalpa, bei Garga, Brahmagupta etc. über die ungleichmäfsigen Entfernungen, die ja auch für Wh. (pag. 23 und 27) jetzt noch „as obscure“ wie früher sind, zu erklären, insofern dieselben sich ja keineswegs etwa blos auf die Entfernungen der Sterne, resp. der Sterngruppen der einzelnen nakshatra von einander, sondern auf den ganzen Umfang (bhoga, kshetra) derselben beziehen, und damit denn natürlich ihre Verwendung als Marken des periodischen Mondlaufes vollständig beeinträchtigt wird. Indem ich mich demgemäfs (Naksh. 1, 316) einstweilen bescheide, „die Frage über den Ursprung dieser ungleichmäfsigen Entfernungen resp. deren Gemeinsamkeit zwischen China und Indien unentschieden zu lassen, da wir eine uns völlig genügende Lösung nicht anzugeben wissen“, weise ich doch in der Note ibid. bereits darauf hin, „dafs auch bei dem Zodiakus eine ganz ähnliche Incongruenz stattfindet, insofern auch da jedem Zeichen rechnungsmäfsig 30° zukommen, während der Umfang der einzelnen Bilder in sehr bedeutender Weise differirt“. Und dies ist denn gerade die Lösung, welche auch Whitney jetzt (pag. 25) adoptirt hat. Die Entstehung jener Un-

gleichmäfsigkeiten erklärt sich danach einfach dahin, dafs zur betreffenden Zeit das Wort nakshatra neben seiner prägnanten Bedeutung als Bezeichnung der Mondstationen, resp. der zur Markirung der 27 gleichen Himmelstheile gewählten Sterne, gleichzeitig auch, gemäfs seiner ursprünglichen allgemeinen Bedeutung: Stern, zur Bezeichnung jener Sterne selbst als solcher, ohne Beziehung auf ihren Charakter als Mondstationsmarken, gebraucht ward, dafs dann das von der gegenseitigen Entfernung dieser Sterne Geltende schliefslich auch wieder auf ihre Stellung zu den Mondstationen übertragen, und so letzteren ein ungleichmäfsiger Umfang zugetheilt wurde, der mit ihrem wahren Wesen nicht im Einklange steht.

Bleibt freilich immer noch die Frage, wie die Uebereinstimmung mit den sieou in dieser eigenthümlichen Beziehung zu erledigen. Nachdem indessen Whitney theils Biot's Theorie von den sieou auf p. 34. 42 einer gründlichen Kritik unterworfen, theils gezeigt hat, dafs die Gestalt, welche das System derselben „now wears in China, is the result of an alteration, made some time later than its origination or its reception from abroad“, brauchen wir uns über diesen Punkt keine grofse Sorge weiter zu machen. Schlimmsten Falles genügt, wenn keine andere Erklärung möglich, der Hinweis auf die langjährigen Beziehungen der indischen Buddhisten zu China, um die Herübernahme irgend welcher im Laufe der Zeit in Indien gemachter Veränderungen in das vor Alters von Babylon her überkommene und in seiner Kio-Reihe schon für c. 250 a. Chr. (also für eine dem Beginn buddhistischen Einflusses vorausliegende Zeit) geschützte sieou-System als leicht denkbar erscheinen zu lassen.

Aus dem fest bestimmten, gleichmäfsigen Umfange der Mondstationen, wie er sich uns als nothwendige Eigenschaft derselben ergeben hat, folgt nun aber keineswegs etwa der gleiche Charakter auch der sie markirenden Sterne. Hat ja doch sogar auch der gleichmäfsige Umfang selbst, wie dies eben die Stellen des Nakshatrakalpa, Garga[1]) etc. bezeugen, schliefslich einem ungleichmäfsi-

[1]) Diese Angaben Garga's kehren ganz identisch in der sûryaprajnapti (10, 2) wieder. Vom abhijit (dem ersten der dortigen nakshatra-Reihe) heifst es nämlich daselbst, dafs es $\frac{21}{67}$ eines Nycthemeron, d. i. $9\frac{27}{67}$ muhûrta lang: „candreṇa sârdhaṃ yogaṃ yunakti", während sechs naksh. (çatabhishaj etc.) 15 muhûrta lang, andere sechs (die 3 uttarâṇi, punarvasu etc.) 45 muh. hindurch, die übrigen 30 muh. lang „candreṇa saha yogam açnuvate". Malayagiri citirt im Comm. dazu noch andere Stellen in Mâgadhî, die das Gleiche besagen. Und der Text giebt dann auch das gleiche Verhältnifs zur Sonne an, dafs nämlich abhijit vier Nycthemera 6 muhûrta lang „sûryeṇa sârdhaṃ yogam upaiti", während die sechs nakshatra mit çatabhishij an der Spitze 6 Tage 21 muh., die sechs mit uttarabhadrapada als Führer 20 Tage 3 muh., die Uebrigen 13 Tage 12 muh. lang „sûryeṇa samaṃ yogaṃ yuñjanti". Auch dafür führt der Comm. weitere Belege an. — In 10, 3 sodann erscheint dieselbe Eintheilung der nakshatra in pûrvabhâgâni (divasasya pûrvabhâgaç candrayogasyâdim adhikṛitya vidyate), resp. paçcâdbhâgâni (divasasya paçcâttaro bhâgaç ....) samakshetrâṇi, und naktambhâgâni apârdhakshetrâṇi, resp. ubhayabhâgâni dvyardhakshetrâṇi (= sârdhakshe°) wie im Nakshatrakalpa 5. Und dieselbe Eintheilung in samakshetrâṇi, ardhakshetrâṇi und dvyardhakshetrâṇi (d. i. sârdha°) kehrt auch in 10, 22 wieder. — Das Werk, dem ich diese Angaben entlehne (s. über dasselbe Verz. d. Berl. S. H. pag. 372) ist mir erst in neuerer Zeit durch Umstände, über die ich bald specieller zu berichten hoffe, näher zugänglich geworden. Bei seiner Alterthümlichkeit — schon Bhadrabâhusûri (fol. 1 b), resp. °svâmin (16 b), d. i. doch wohl der Verf. des Kalpasûtra, der c. AD. 632 schrieb (vergl. meine Abhandlung über das Çatruṃj. Mâh. p. 7. 12) ?, hat einen Commentar dazu verfafst — sollte man reiche Belehrung über die ältere Stufe der ind. Astronomie, insbesondere auch über die des Jyotisham, von ihm erwarten, da es ja nur von Sonne, Mond und den nakshatra, resp. ihrem gegenseitigen Verhältnifs während des fünfjährigen yugam handelt (: die Planeten sind zwar gekannt, spielen indefs eine völlig untergeordnete Rolle: in 10, 20 z. B. wird Jupiter und Saturn, resp. ihre Umlaufszeit erwähnt: ebenso in 20, wo auch die anderen drei Namen unter einer Schaar von 88 graha erscheinen. Von dem Zodiacus dagegen habe ich bis jetzt keine Spur darin gefunden). In der That wird es dieselbe auch hoffentlich reichlich gewähren. Leider sind indefs zwei Umstände hiebei sehr störend. Einmal nämlich die sehr erheblichen Schwierigkeiten, welche der Bewältigung und dem Verständnifs des Werkes entgegenstehen, theils durch verschiedene Eigenthümlichkeiten der Schrift und den bedeutenden Umfang des Ganzen, theils und vor Allem dadurch, dafs der

gen neben sich Zutritt verstatten müssen. Fehlte nun schon bei der Wahl jener Sterne, eben weil sie nicht als begrenzende, sondern nur als repräsentirende zu gelten beanspruchen, ein eigentliches cogens — die einen stehen mehr am Anfang, andere in der Mitte, andere mehr am Ende des ($\frac{1}{27}$stels) Himmelsantheils ihrer Station —, so liegt es auf der Hand, wie leicht sich Aenderungen aller Art, sei es willkürliche, sei es unabsichtliche, in ihren Kreis einschleichen konnten, zumal bei einem Volk, wie die Inder, das zu exakten Beobachtengen so wenig geeignet ist, — ein Defekt desselben, der denn doch durch seine allerdings grofse Verehrung und Heilighaltung traditioneller Ueberlieferung nur theilweise wieder aufgewogen wird.

Die Art und Weise nun, mit welcher Whitney die von mir zusammengestellten Data hierüber behandelt, welche theils für den erst sekundären Ursprung der Zahl 28, resp. für die Ursprünglichkeit der Zahl 27, theils für sonstige Veränderungen sprechen, welche die nakshatra (d. i. ihre Sterne) in Namen, Himmelslage, Sternenzahl etc. durchgemacht haben, kann ich nicht umhin, als eine solche zu bezeichnen, welche, um mich seiner eigenen Worte mir gegenüber (pag. 51) zu bedienen, hervorgegangen ist aus seiner „anterior persuasion" von der „fixedness

---

Mâgadhî-Text des sûtra selbst stets nur mit wenigen Anfangsworten citirt ist (die oben angegebenen Stellen konnten daher auch nur in der Sanskṛit-Uebersetzung des Commentars aufgeführt werden). Sodann aber der höchst verhängnifsvolle Umstand, dafs die Jaina, vgl. Colebrooke 2, 220—224, wie überall, so auch in der Astronomie in einer höchst merkwürdigen Weise rein willkürlich und phantastisch zu Werke gehen (: die nakshatra beginnen z. B. mit abhijit, das yugam resp. mit der Conjunction des Mondes mit abhijit am ersten Tage der schwarzen Hälfte des çrâvaṇa fol. 85 a). — Der Commentator Malayagiri ist wohl identisch mit dem Malayasûri, der nach Aufrecht Catal. Oxon. p. 396 b anno 1772, der Vîra-Aera nämlich, also (s. Çatruṃj. Mâh. p. 12) 1428 p. Chr. lebte.



and permanency of the stellar groups composing the nakshatras“ (p. 56), einer Ueberzeugung, die freilich ihrerseits bei ihm eigentlich etwas befremdet, da er ja doch selbst früher in seinem Sternkatalog (Noten zum Sûryas. p. 186. 206. 218. 191. 198) in Bezug auf „the later knowledge of the Hindus respecting their system of asterisms“ von: very grave errors, von: confusion and uncertainty, von: inconsistencies, die das System: disfigure, von: ignorance and carelessness, von: arbitrary alterations (freilich als bereits: „made at the time of its adoption“!) zu sprechen sich veranlafst gesehen hat.

Was denn zunächst die Zahl 27 betrifft, so steht die Sache philologisch betrachtet einfach so. So lange nicht in einem der älteren Texte neben den doch wahrlich ziemlich zahlreichen (Wh. sagt freilich p. 58 not numerous!) Erwähnungen dieser Zahl auch die Zahl 28 für die nakshatra nachgewiesen wird — und das ist bis jetzt nicht geschehen —, will es gar nichts besagen, dafs in den späteren Texten beide Zahlen neben einander stehen. Von einem dieser letzteren Texte freilich versucht Wh. jetzt anzunehmen — und Haug, s. oben pag. 369, thut das Gleiche —, dafs er ein alter sei. Während er nämlich in den Noten zum Sûryasiddh. pag. 203 von der Aufzählung der nakshatra „in the nineteenth book of the Ath.-Veda, a modern appendage to that modern collection“ spricht, wie er denn auch noch ganz vor Kurzem in seinem Atharva-Prâtiç. p. 251 von dem sekundären Charakter dieses neunzehnten Buches gehandelt hat, hält er es jetzt (p. 58) „by no means impossible, that the Atharvan-hymn should be as ancient as anything which mentions the complete series of asterisms“. Auf die von mir Naksh. 2, 280

ausführlich erörterten Gründe, sprachlicher[1]) und kritischer Art, durch welche im Gegentheil dieser Hymnus „als zu den allerjüngsten Stücken, die sich in den Veda eingeschlichen haben“, gehörig markirt wird, läfst er sich dabei freilich mit keiner Silbe ein, und genügt es daher, hier nochmals darauf, resp. auf das bereits in ds. Stud. 4, 433 Bemerkte zu verweisen. — Wie grofs ferner der: interval of time zwischen Taitt. Saṃh. und Taitt. Br. sein mag, wissen wir freilich nicht. Auch mögen sie wohl literargeschichtlich „to the same period“ gehören, aber jedenfalls das eine, die Saṃhitâ, an dèn Anfang, das andere, das Brâhmaṇam, an das Ende derselben: sonst wäre ja eben gar kein Grund gewesen, sie getrennt zu halten. Das Brâhmaṇam ist ein Nachtrag zur Saṃhitâ, und wenn diese nur 27, jenes dagegen 28 nakshatra kennt, resp. in der Weise, wie es von dem 28sten spricht, deutlich zeigt, dafs dasselbe damals noch ein novum war, so ist zweifellos klar, dafs die Zahl 28 in diesem Falle später als die Zahl 27 beglaubigt ist. — Die Texte ferner des Kâṭhakam, der Vâj. S. (Çatap. Br. 10), des Kaushîtaki-Brâhm. und des Pañcaviñça-Brâhm., welche alle nur von 27 nakshatra wissen, und in welchen (Ts. und Kaush.-Brâhm.) das Adjectivum nakshatriya geradezu in der Bedeutung von 27fach erscheint, sind literargeschichtlich unbedingt älter, als die Stellen, welche die Zahl von 28 naksh. aufführen. — Aus der Ursprünglichkeit der Zahl 27 für Indien folgt nun übrigens keineswegs, wie dies Wh. (p. 56) für nothwendig hält, dafs die Chinesen und Araber, welche die in Indien erst sekundäre Zahl von 28 naksh.

---

[1]) und zwar nicht blos, worauf Wh. eingeht (pag. 58), in Bezug auf die nomenclature der nakshatra.



haben, dadurch eo ipse als Schüler der Inder erwiesen würden. Für die Araber zwar, resp. für die Sharṭân-Reihe derselben, nehme ich letzteres allerdings an, aber nicht aus diesem, sondern aus den oben (p. 427—32) erörterten sonstigen Gründen. Für die Chinesen dagegen genügt die Annahme, daſs sie die Zahl 28 aus Chaldäa erhalten haben, ebenso wie die Inder ihrerseits, bei welchen resp. dann eine wiederholte Beziehung zu Babylon anzunehmen sein würde, wofür sich uns ja in der That (s. oben p. 429) auch noch andere Gründe darzubieten scheinen. Wh's. Annahme wenigstens, daſs die Inder gleich von vorn herein 28 nakshatra aus Chaldäa entlehnt, deren Zahl aber sekundär selbständig in 27 verwandelt hätten, ist wenig befriedigend. Abgesehen davon, daſs den Indern damit eine astronomische Selbstständigkeit zugetheilt würde, die zu der geringen Befähigung hiefür, die auch Wh. ihnen nur zutraut (und in Bezug auf welche ich ganz derselben Meinung bin), nicht recht stimmt, wäre es doch wahrlich theils höchst eigenthümlich, daſs diese angeblich spätere Zahl 27 in den älteren Texten ausschlieſslich herrscht, während erst die späteren Texte die angeblich ältere Zahl 28 daneben erwähnen, theils ferner sind ja doch die Angaben über abhijit im Tt. Brâhm. für die damalige Neuheit dieses nakshatra (s. Naksh. 1, 321. 2, 308), ein Umstand, auf welchen Wh. freilich in keiner Weise reflektirt hat, unbedingt entscheidend.

Was ferner die Namen der nakshatra anbelangt, so beantwortet Wh. meinen Nachweis der dabei obwaltenden Differenzen mit der allerdings sehr einfachen Antwort, daſs die Inder Synonyma lieben [1]), und daſs Verschiedenheit des

---

[1]) was den Namen rohiṇî die „rothe“ betrifft, so hatte ihn Wh. aller-



Namens daher nicht „as even prima facie evidence of varities of charakter“ (pag. 48) gelten könne. Dies geht denn aber doch etwas zu weit. Darum handelt es sich ja gerade erst, ob so völlig differente Namen, wie z. B. mṛigaçîrsham und invakâs, bâhu und ârdrâ, wirklich als Synonyma zu erachten sind oder nicht. An und für sich wird von vorn herein denn doch auch für Indien angenommen werden müssen, dafs Kunz nicht Hinz, sondern Kunz ist. Uebrigens glaube ich mich Naksh. 2, 376 mit aller Vorsicht ausgedrückt zu haben, wenn ich den speciellen Verhältnissen Rechnung tragend sage: „zugleich erhebt sich in Bezug auf die schroffsten Differenzen natürlich auch die Frage, ob es sich dabei wirklich um dieselben Sterne handelt und nicht vielmehr auch darin eine Aenderung anzunehmen ist, etc.“ Das Hauptgewicht fällt dabei auf den Umstand, dafs die Differenzen in Bezug auf die Namen der nakshatra „vorzugsweise in den älteren Quellen herrschen, während in den jüngeren eine gröfsere (schliefslich eine völlige) Gleichförmigkeit eingetreten ist“. Bei wirklichen Synonymen pflegt das Umgekehrte der Fall zu sein, die Zahl derselben sich zu vergröfsern [1]) mit der Zeit. Wenn ich nun aus der nicht unerheblichen Zahl

---

dings bereits in seinen Noten zum Sûryasiddh. p. 185. 193 von dem rothen Schimmer der betreffenden beiden Sterne erklärt und ich bedaure, dafs ich dies aufser Augen gelassen habe. Die mich selbst, wie der Context angiebt, wenig befriedigende Conjektur Naksh. 2, 277 wäre mir erspart worden, und mit ihr auch der aus Wh.'s Munde mich allerdings etwas schmerzlich berührende Vorwurf (pag. 52): „does not this seem like a wilful closing of the eyes?“ Meine Freunde wenigstens sollten mich doch so weit kennen, dafs ich nie absichtlich meine Augen einer mir bekannten und gegenwärtigen Wahrheit verschliefsen werde.

[1]) In der That ist dies ja in Bezug auf die wirklich synonymen Namen auch bei den naksh. selbst direkt der Fall. Die von den präsidirenden Gottheiten entlehnten Namen derselben z. B. sind bei Varâhamihira etc. von höchst mannigfacher Art.



von dergl. Differenzen „auf eine gewisse Unfertigkeit des Systems in der Zeit, wo es uns zuerst entgegentritt, und auf erst allmälig erfolgte Consolidirung desselben geschlossen habe", und sich auch Wh. genöthigt sieht, dies anzuerkennen (: „it is undeniable that in the Brâhmaṇas we approach pretty near to the beginnings, whether by origination or by importation, of the naksh.-system in India"), resp. eine „more or less discordance in the choice" auch in Bezug auf die Gottheiten, denen die naksh. zugetheilt werden, zuzugeben, so sind diese „evidences of alteration" denn doch etwas bedeutender, als daſs man sie beliebig durch die Erklärung beseitigen könnte: „they are at once seen to be of a very trifling and inconclusive character".

Die von mir nachgewiesenen Differenzen sodann in Bezug auf die Sternenzahl der nakshatra [1]) erscheinen Whitney als: „in part imaginary and in part trivial", ihr Gewicht daher als rein „illusory" (pag. 51). Er gelangt zu diesem Resultat auf verschiedenen Wegen. Zunächst nimmt er an, daſs ein pluraler oder dualer Name Singular werden kann „without by any means implying a reduction of the group to a single star". Als ob ich dies letztere irgendwo behauptet hätte! Viel-

---

[1]) Aus der sûryaprajnapti (10, 9 fol. 113 b) erfahren wir nur, daſs abhijit als dreisternig galt. Malayagiri führt aber zwei gâthâ aus der Jambûdvîpa-prajnapti an, woraus sich im Wesentlichen Uebereinstimmung mit den späteren Angaben bei Albîrûnî (abhijit 3, rohiṇî 5, jyeshṭhâ 3), in der Çâkalyasaṃhitâ (çatabhishaj 100, revatî 32, pushya 3) und bei Çrîpati (âçvinî 3, mûlam 11) ergiebt. Bei punarvasu 5, âçleshâ 1, maghâ 7, viçâkhâ 5 sind die Zahlen der Jamb. ganz eigenthümlich, bei den übrigen nakshatra findet Uebereinstimmung mit dem Nakshatrakalpa statt. Der Text lautet: tiga-tiga-pañcaga yâ (d. i. ca) saya(d. i. çata)-duga-duga-vattîsaṃ (eine Länge zuviel) tigaṃ taha tigaṃ ca | chap-pañcaga-tiga-ikkaga-pañcagati(ga)-ikkagaṃ ceva || sattaga-duga-duga-pañcaga ikkikkaga-pañca-caü-tigaṃ ceva | ikkârasaga-caükkaṃ caükkagaṃ ceva târagjaṃ (! târâgraṃ = târâpramâṇam) || (: die Aufzählung beginnt mit abhijit).

mehr sage ich ja gerade im Gegentheil (Naksh. 2, 380): „wenn die jüngeren Texte auch aus den alten Pluralen ..: Singulare gemacht, dagegen den Singular . . . zum Plural erhoben, den Plural . . . zum Dual degradirt haben, so ist dabei offenbar die alte Bedeutung des Singulars, resp. Duals, wonach sie als Marke für ein-, resp. zweisternige nakshatra dienen, vollständig verloren gegangen". — Was Wh. sodann gegen diese meine Auffassung von der „alten Bedeutung des Singulars, resp. Duals" anführt, will wenig besagen. Für den Dual zunächst giebt er es selbst zu. Dafs resp. bei den Doppelnakshatra der ihrer Gesammtheit zukommende Plural (bei den phalgunyas also und proshṭhapadâs) auch auf jede Hälfte übergehen kann, ohne damit für diese eine plurale Sternenzahl zu bedingen, ändert in der Sache nichts, ist ja auch von mir nirgendwo in Abrede gestellt worden. Das Umgekehrte dagegen, dafs die pluralen Namen der beiden Hälften eines Doppelnakshatra als Gesammtheit gefafst als Dual erschienen, kommt, es handelt sich um ashâḍhâs, nicht vor. — Was sodann den Singular betrifft, so ist die Möglichkeit, dafs ein singularer nakshatra-Name auch in der älteren Zeit des Systems schon eine Sterngruppe bezeichnet habe, allerdings nicht in Abrede zu stellen. In der That erscheint der Singular im Kâṭhakam bei zwei Namen: punarvasu und viçâkhâ, die wohl von Anfang ab je ein zweisterniges nakshatra bezeichnet haben. Schwieriger steht die Frage bei mûlam, resp. mûlabarhaṇî, wofür sich auch der duale Name vicṛitau findet, der hier bei der speciellen Bezeichnung der letzteren als vicṛitau nâma târake die Zweizahl der betreffenden Sterne sicher verbürgt, während die Angaben über die Sternenzahl des mûlam äufserst schwan-

kend sind (: doch erwähnt Albîrûnî in der That auch die Zweizahl dafür). Wo sich nun, wie in einem der beiden von Whitney angeführten Fälle, bei hasta nämlich, ja vielleicht auch in dem andern Falle, bei mṛigaçiras (pag. 52), aus der faktischen Beschaffenheit der himmlischen Verhältnisse obige Annahme als wahrscheinlich ergiebt, bin ich durchaus nicht abgeneigt, derselben Rechnung zu tragen. Im Allgemeinen aber ist das Faktum an und für sich, daſs singulare, duale, plurale Namen neben einander stehen, a priori wohl ein Beweis dafür, daſs singulare Namen eigentlich nur einsternige nakshatra bedeuten. Auch ist der bereits in den Brâhmaṇa selbst sich findende technische Name hiefür: ekanakshatra keineswegs „obviously" dieselben nicht als „single-star nakshatras", sondern als „singular-name nakshatras" bezeichnend; die scholl. sind vielmehr einstimmig in ihrer Erklärung: ekaṃ ca nakshatraṃ ca oder: yatraikâ târakâ, und diese Erklärung wird durch die Analogie von puṃnakshatra, welches allerdings nicht „male nakshatra", sondern „masculin-name nakshatra" bedeutet, in keiner Weise angefochten oder auch nur berührt: die Worte des Çatap. 13, 8, 1, 3 „amâvâsyâ vâ ekaṇakshatram, eko hi" stellen resp. offenbar das ekaṇakshatram auf gleiche Stufe mit dem beim Neumond mit der Sonne zu einem Stern verschmolzenen Monde.

Da nun im Uebrigen Wh. wohl schwerlich in Abrede stellen wird, daſs nichts so „implausible, not to say impossible and absurd" (pag. 52), ist, daſs man es indischer Scholastik nicht zutrauen dürfe, so meine ich, daſs ich meine Vermuthung, das durch den glänzenden Stern Aquila α markirte nakshatram çroṇâ sei ursprünglich nur einsternig gewesen, habe drei Sterne nur sekundär erhalten, weil

man in dem veränderten Namen desselben: çravaṇa etymologisch das Ohr erkannte und nun zu dem Kopf (Aquila α) noch zwei Ohren (Aquila γ und β) zufügte, gegen den Vorwurf der Absurdität in der That in Schutz zu nehmen wohl befugt bin.

Daſs die beiden ursprünglich einsternigen nakshatra : revatî und çatabhishaj nur aus ähnlichen etymologischen Gründen das eine, revatî die reiche, zu der Zahl von 32 Sternen, das andere, çatabhishaj Arzt für hundert, gar zu deren 100 gelangt sind, hat auch Wh. nicht anzufechten gewagt [1]), da die älteren Quellen hier zudem auch die Kunde, daſs beide nur einsternig seien, faktisch gewahrt haben.

Im Uebrigen geht Wh. in seiner Darstellung meiner Zweifel in Bezug auf die Identität der die nakshatra markirenden Sterne, resp. Sterngruppen auf Grund der Differenzen in der Angabe über die Zahl der Sterne denn doch etwas weiter als billig, wenn er aus dem einfachen Umstande, daſs ich auf Grund des Singulars mṛigaçiras dies nakshatram für ursprünglich einsternig, die beiden andern der späteren drei Sterne für aus etymologischen Gründen hinzugezogen halte, annimmt: „in his (d. i. in meinem) view there is nothing which at all fixes the name mṛigaçiras to any particular constellation, nothing to prevent us from supposing that it was applied successively to various constellations, as one and another was selected for a boundary mark in the ever varying divisions of the ecliptic“. Von diesen etwas declama-

[1]) resp. in Bezug auf çatabhishaj seine frühere Annahme (not. Sûryas. pag. 197) also wohl fallen lassen.

torischen Worten gilt einfach der bekannte Satz: „qui nimium probat, nil probat“. Gerade hier bei mṛigaçiras ist zudem Wh.'s Vorwurf sehr unglücklich angebracht, denn ich habe eben gerade hier nicht nur durch Heranziehung der betreffenden Legenden auf einen bestimmten Sternmythus, resp. auf die damit gegebene Existenz eines ganzen *Kreises von Sternbildern*, hingewiesen [1]), womit denn also eine ganz bestimmte Fixirung eo ipso geboten war, sondern ich habe ja auch hiebei sogar ausdrücklich (Naksh. 2, 369) für diese Legenden den Gedanken an „ein chaldäisches Vorbild, welches in dem כְּסִיל der Hebräer, dem Orion der Griechen seinen anderweitigen Nachhall gefunden hat“, als unmittelbar zur Hand liegend bezeichnet, somit die Identität der betreffenden Sterne eigentlich direkt anerkannt!! — Ob nun dasselbe auch für den Namen invakâs gilt, ob dieser mit mṛigaçiras denn doch wahrlich *nicht* synonyme Namen wirklich dasselbe Sternbild bedeutet, das ist freilich eine zweite Frage, auf die Wh. hier übrigens gar nicht einmal reflektirt hat, und die jedenfalls durch die Autorität des Amarakosha (s. Wh.'s not. zum Sûryas. pag. 322), die ja doch ihrerseits eben nur ein Abklatsch der Stellen ist, welche anstatt mṛigaçiras den Namen invakâs enthalten, schwerlich entschieden werden kann!

Was endlich die *Himmelslage* der nakshatra betrifft, so hat *Whitney* die kuriose auch bei den Arabern wiederkehrende Eintheilung derselben, „in solche, die

[1]) vergl. Naksh. 2, 370: „die eine (Namensform) mṛigaçîrsham gehört *offenbar zu der eben erwähnten Legende* des Aitar. Brâhm.“, und weiter unten bei ârdrâ: „den Namen bâhu, Arm, deutet er (ibid. pag. 322) [nämlich *Whitney* in den Noten zum Sûryasiddhânta] auf das Vorderbein des Rehes, dessen Kopf in mṛigaçîrsham vorliegt“.



nördlich und die südlich herumwandeln, was zu den heutigen Angaben über deren Lage in keiner Weise passen will“ (Naksh. 2, 309. 377) ganz unerwähnt gelassen. Die Angaben über den steten Sitz der krittikâs im Osten und über ihre Beziehung zum Siebengestirn weist er als: pure creations of fancy, und: simply nonsense zurück. Von den beiden speciellen Angaben endlich, welche ich in Bezug auf die Lage von nishṭyâ und abhijit den Brâhmaṇa entlehnt habe, findet das über nishṭyâ (=svâti) Bemerkte bei Wh. annähernd Anerkennung. Für abhijit dagegen schlägt er vor (pag. 54) die Stelle des Taitt. Brâhm. 1, 5, 2, 8, wo dasselbe als „über den ashâḍhâs, unter der çroṇâ“ befindlich bezeichnet wird (uparishṭâd ashâḍhânâm, avastâchroṇâyai) — von „the order of the asterisms in the series“ zu verstehen: „Abhijit is in the succession of the nakshatras next above or beyond the Ashâḍhâs and next below or this side of Çroṇâ“. Er meint, diese Erklärung sei: „in every respect quite as admissible“, als die andere, und die Stelle beweise somit nichts für: „a change of place since its time in the asterism Abhijit“. Ehe Whitney indessen nicht andere Stellen der Art, die einen dergl. Sprachgebrauch für uparishṭât gegenüber von avastât erhärten, anführt, bestreite ich zunächst die Möglichkeit dieser Erklärung geradezu (das Taitt. Brâhmaṇa stellt in ähnlichen Fällen parastât uud avastât einander gegenüber). Aber auch wenn ihm dies gelänge, nun so bliebe die andere Erklärung ja doch seiner eigenen Angabe selbst nach auch noch quite as admissible als die seinige, und da sie zu den Angaben der Chinesen und Araber stimmt, so würde sie jedenfalls schon darum die Vermuthung der Wahrscheinlichkeit mehr für sich haben, als die Erklärung

Wh.'s, bei welcher kein dgl. Motiv zu ihrer Bestätigung hinzutritt. Auf den auch bei seiner Erklärung der abhijit-Stelle in voller Kraft bleibenden Umstand übrigens, daſs dieselbe die damalige Neuheit dieses nakshatra indicirt, hat Wh. in keiner Weise Rücksicht genommen.

Wie nun Wh. allen diesen Fakten gegenüber auf p. 67 (oben p. 429) sagen kann, daſs das indische System „shows no signs of change at these points (nämlich bei den naksh. 15. 22–24.) but rather the contrary" ist mir in der That unklar. Sind ja doch auch sonst noch Anhaltspunkte vorhanden, welche uns die Möglichkeit von allerlei Veränderungen, schon in früher Zeit, vor Augen rücken. Das Kâṭhakam giebt selbst gelegentlich in einfacher Schlichtheit als Grund dafür, daſs manche Opfrer bei ihren Opferhandlungen sich nicht durch Rücksicht auf die nakshatra bestimmen lassen, den Umstand an, daſs „die Menschen sie nicht besonders gut kennen und immer erst etwas viel nachzudenken haben (ehe sie dieselben finden)", Naksh. 2, 296. Und es wird resp. demgemäſs mehrfach in das Belieben des Opferers gestellt, ob er sich nach den naksh. richten wolle oder nicht. Es schlieſst dies jedenfalls eine Nichtachtung, resp. Vernachlässigung derselben ein, die allerlei Perspectiven für mögliche Deterioration der Kunde von ihnen eröffnet.

Wenn wir nun bedenken, daſs die ältesten Nachrichten, welche uns im Uebrigen über die Himmelslage der indischen naksh. bis jetzt zu Gebote stehen, erst aus der Zeit der späteren astronomischen siddhânta, vom 6ten Jahrhundert ab etwa herstammen, resp. deren Angaben über die polare Länge und Breite der yogatârâs, sowie über deren Lage innerhalb der nakshatra selbst entlehnt

sind [1]), so nimmt es in der That eher Wunder, dafs dieselben im Ganzen noch so gut zu den Angaben über die arabischen und chinesischen Mondstationen stimmen, wie dies in der That der Fall ist. Diese Uebereinstimmung aber ist natürlich die beste Garantie für ihre Richtigkeit, und wo sie vorhanden, ist die Identität der betreffenden Sterne natürlich gesichert. Wo sie aber ausbleibt, wo resp. zwar die menâzil und sieou übereinstimmen, die nakshatra dagegen differiren, wird die Schuld wohl eben bei diesen, resp. an ihrer mangelhaften Ueberlieferung liegen.

Was endlich Wh.'s Bemerkungen (p. 68—71) über die Schwierigkeit, aus den nakshatra-Monatsnamen zu einem Datum über deren Entstehungszeit zu gelangen, anbelangt, so fällt es mir allerdings schwer, die Hoffnung, dafs dies doch möglich sei, aufzugeben: denn da einmal faktisch jene Namen ihren Ursprung davon haben, dafs in der betreffenden Zeit der Vollmond in die betreffenden nakshatra fiel [2]), so mufs dem doch entschieden eine derartige Beobachtung zu Grunde liegen, und zwar der Natur der Sache nach eine solche, die sich ziemlich energisch dem Bewufstsein der damaligen Inder aufdrängte.

---

[1]) vergl. Wh.'s sorgfältige Verzeichnung und Kritik derselben in den nott. zum Sûryas. pag. 176 ff. Einige in Rañganâtha's schol. in der Calc. Ausgabe mitgetheilte Varianten sind von Wh. nicht erwähnt, obwohl nach pag. II ein Mskpt. desselben zu Gebote stand: so z. B. das daselbst zu ârdrâ und zu uttarâshâḍhâ Bemerkte. — Auch der Somasiddh. 6, 1—9 (Chamb. 185) stimmt genau zu Sûryas., bei ârdrâ hat der Cod. indefs nicht: abdhayo, sondern: vyâḍyayo 49 (!), und çatabhishaj erhält 1° 30′ südlicher Breite adhyardhabhâgaḥ (nicht blos 30′).

[2]) Bei Malayagiri zu sûryapr. 10, 5 (94 a) finde ich die eigenthümliche Angabe: çrâvishṭho (!) mâsaḥ prâyaḥ çravishṭhayâ dhanishṭhâparaparyâyayâ parisamâptim upaiti, bhâdrapada uttarabhadrapadayâ, açvayaka (!) açvin(y)â, was wohl auf mit dem Vollmond endende Monate zu beziehen. (s. Naksh. 2, 281).



Sonst ist nicht zu begreifen, wie sie zu diesen Monatsnamen gekommen sein sollten, deren Entstehung aus den einfachen Bezeichnungen der Vollmondstage selbst durch das nakshatra, auf welches dieselben fielen, wir ja in der rituellen Literatur vor unsern Augen vor sich gehen sehen. Da indessen Whitney mit voller Bestimmtheit angiebt (p. 67. 70): „the same series of asterisms as places of the moons full does not anywhere recur in two successive years: nor indeed is it possible, that such should ever be the case", dagegen aus eigenen Berechnungen z. B. gefunden hat, dafs in Bezug auf die Vollmondsstationen die „series which commences in January 1854 and ends in September 1855 is precisely the same with that which begins in January 1862 and ends in September 1863", sowie dafs auch das Jahr 1844 „corresponds in every point with 1863", so dafs hienach die Wiederkehr derselben Stationen innerhalb des 19jährigen Metonischen Cyklus „or any other of the same character" als etwaiger Grund für jene Terminologie erscheint — womit natürlich eo ipso jeder chronologische Anhalt ausgeschlossen wäre —, so kann ich hier, da ich selbst aufser Stande bin, eine Prüfung der Richtigkeit dieser Angaben, resp. Berechnungen Wh.'s anzustellen, eben nur den Wunsch aussprechen, dafs eine dergl. von kompetenter astronomischer Seite stattfinden möge.

Und so kann ich denn auch als Philologe — und nur als solcher bin ich ja in die ganze Streitfrage über die nakshatra überhaupt eingetreten — mir durch Wh.'s Berechnungen (p. 71) das Faktum nicht streitig machen lassen, dafs die älteren Texte, die Brâhmaṇa, fast durchweg den phâlguna, die späteren erst (von den Sûtra ab) constant caitra als ersten

Frühlingsmonat ansetzen, während gar erst die jüngsten Quellen den vaiçâkha nennen. Nach Whitney stünde die Sache gerade umgekehrt: „caitra as a month occupying a given relation to spring is nearly 2000 years earlier than phâlguna and nearly 2000 years later than vaiçâkha in the same relation“. Das hieſse, literargeschichtlich ausgedrückt: das Çâñkhâyana çrautasûtra, welches den Frühlingsanfang behufs des Tertialopfers neben phâlgunî auch auf die caitrî ansetzt[1]), ist 2000 Jahr älter als das Çâñkhây. Brâhmaṇa, welches ihn bei derselben Gelegenheit nur auf die phâlgunî fixirt, und das in Deva's paddhati angeführte (sonst nicht näher bezeichnete) çâkhântaram, welches neben caitrî auch die vaiçâkhî heranzieht, ist gar nochmals 2000 Jahr weiter zurückreichend! Dieser astronomischen Chronologie stehe ich nicht an, mein „non liquet“ entgegenzuhalten. Allerdings legt auch Wh. kein besonderes Gewicht auf dieselbe, da er sie nur vorbringt (pag. 72): „to guard against an erroneous estimate of the chronological order of authorities favoring the one or the other month as the beginning of spring“. Gerade dem gegenüber muſs ich indeſs auf die von mir Naksh. 2, 329 ff. 352 ff. zusammengestellten Data verweisen, welche die Priorität des phâlguna vor dem caitra mit Evidenz erhärten. Es handelt sich übrigens hierbei ja auch gar nicht um die Einschlieſsung des Frühlings-Aequinoktiums, worauf Wh.'s Berechnungen gegründet sind[2]), sondern vielmehr um den Frühlingsanfang, der eben einen Monat früher

[1]) bei 15, 12, 16 indessen auch blos: phâlgunyâm.

[2]) at present . . . the month Caitra falls at a later time in the spring than formerly, while the month Phâlguna . . must much more often include the equinox.



fällt. Wenn z. B. das Wintersolstiz im Jyotisham auf den ersten mâgha angesetzt wird, so trifft das Frühlingsäquinox auf den ersten vaiçâkha, der Frühlingsanfang aber auf den ersten caitra (: natürlich gelten diese Monatsnamen nur von der Abfassungszeit des Jyot., sind unabhängig von dem astronomischen Datum der Coluren-Bezeichnung darin).

Wenn ich mich im Vorstehenden nur mit einer Vertheidigung meiner Ansichten, resp. Resultate gegen die Auffassungen und Einwürfe Whitney's beschäftigt habe, so könnte es scheinen, als ob ich seiner Abhandlung gegenüber überhaupt nur eine ablehnende Stellung einnehme. Dem ist indefs entfernt nicht so. Alles was Whitney schreibt, sind wir vielmehr ja schon gewohnt, als von sorgfältiger Umsicht, pünktlicher Genauigkeit, scharfem Blick und klarer Darstellung getragen, anzuerkennen. Dieselben Eigenschaften wohnen auch dieser seiner Abhandlung in hohem Grade bei. Es will mich aber bedünken, als ob dieselbe nicht mit derselben Ruhe und Besonnenheit geschrieben sei, die ihm sonst zugehört. Nun, die Herausforderungen von Seiten Biot's waren allerdings stark genug gewesen: — Bentley's unerwartete Resuscitation sodann konnte freilich ein irgend kritisches Gemüth leicht nervös machen: — die Art und Weise endlich, wie der Herausgeber des Ṛigveda dieselbe bewerkstelligte, resp. sich in einen Streit mischte, zu dessen Austrag er aufserdem wenig mehr Neues hinzubrachte, als etwa Deklamationen über den Verlust an Ehre, der den ârischen Indern drohe, wenn sie nach Biot's Theorie sich als Schüler der Chinesen erweisen sollten, insbesondere auch das eigenthümliche Verfahren, welches derselbe dabei speciell gegen mich beobachtet hat, — all dies rechtfertigte vollständig eine gewisse

geistige Erregtheit. Meinerseits bin ich ja zudem für die warme Weise, mit welcher Wh. gewissen Bemerkungen Müller's über mich entgegengetreten ist, demselben sogar zu herzlichem Danke verpflichtet. Trotz alledem kann ich mich indessen der Ueberzeugung nicht verschliefsen, dafs der Ton, der durch diese Arbeit Whitney's geht, im Ganzen ein etwas zu scharfer ist. Ich glaube nun nicht fehlzugreifen, wenn ich die Erklärung dafür theils in dem persönlichen Umstande suche, dafs Whitney sich hier genöthigt sah, mehrere seiner früheren Annahmen und Behauptungen, für die er in den Noten zum Sûryas. mit grofser Bestimmtheit aufgetreten war, als irrig anzuerkennen, resp. zurückzunehmen, was ihn aus seinem Gleichmuth brachte, theils aber und vor Allem auch den unseligen politischen Verhältnissen Nordamerika's die Schuld dafür zuschiebe, insofern dieselben auf einen so warmen Patrioten, wie es Whitney ist, eine aufreizende und verbitternde Wirkung üben mufsten, eine Wirkung, die sich dann unwillkürlich auch auf seine literarische Kritik, resp. Polemik, wo er sich zu derselben gemüfsigt sah, übertragen hat.

Nun, das Banner der Sterne und Streifen wallt ja jetzt, wo ich dies schreibe, wieder siegreich durch die Lüfte: möge die damit gewonnene Beruhigung über die Zukunft der Union auch den künftigen Kritiken und Arbeiten Whitney's die ruhige Objectivität wiedergeben, die von wissenschaftlichen Untersuchungen überhaupt untrennbar sein sollte, selbstverständlich natürlich, ohne dafs damit, wo es gilt, ein kräftiges Quos ego! ausgeschlossen wäre. A. W.

Berlin, Ende April 1865.

Ueber die Aufzählung der vier Zeitmaafse bei Garga [1]).

(pag. 705) In meiner Abhandlung „über den Vedakalender, Namens Jyotisham" habe ich auf pag. 40 ff. aus Somâkara's Commentar dazu ein längeres Citat aus Garga mitgetheilt, in welchem derselbe ausführlich über den Umfang des fünfjährigen Cyclus berichtet, resp. angiebt, wie viel Tage demselben je nach vier verschiedenen Zeitmaafsen, dem bürgerlichen nämlich, dem Sonnenmaafs, Mondmaafs und Sternenmaafs, zukommen, und wie grofs resp. der Umfang eines jeden dieser Tage ist. Diese selbe Stelle ist nun auch, gleichzeitig mit mir, von M. Müller in seiner Schrift „On ancient Hindu Astronomy and Chronology" pag. 49 ff. behandelt worden. Und zwar differirt Müller's Auffassung derselben von der meinigen in einem so hohen Grade, dafs ich mich veranlafst sehe, hier nochmals darauf zurückzukommen, und zwar dies um so mehr, als M. meine eigene Auffassung, die ich bereits Naksh. 2, 287 bei gelegentlicher Citirung des Anfangs jener Stelle kundgegeben hatte, direkt citirt, sich somit in einem bewufsten Gegensatze zu derselben befindet.

---

[1]) aus den Monatsberichten der Königl. Akad. d. Wissensch. zu Berlin 18. Decbr. 1862 p. 705—14 (unter Anpassung einiger dortiger Ausdrücke an die jetzige Gelegenheit, Correctur einiger Druckfehler und Hinzufügung zweier Noten, auf pag. 463 und 471).



Die Differenz unserer beiderseitigen Auffassungen wird sich am besten aus einer direkten Gegenüberstellung der betreffenden Resultate ergeben.

(pag. 706) Der fünfjährige Cyclus umfafst, **Garga's** Angaben zufolge,

nach **Müller's** Auffassung derselben:	nach der meinigen:
1) 1830 Nycthemera [1]) zu 2400 lava,	1830 dgl. zu 124 lava,
2) 1830 solare Tage zu 2600 lava,	1800 dgl. zu 126 lava,
3) 1860 lunare Tage [2]) zu 2200 lava,	1860 dgl. zu 122 lava,
4) 2010 siderische Tage [3]) zu 3200 lava,	2010 dgl. zu 112 lava.

Es sind somit drei Differenzpunkte vorliegend. Erstens nämlich fafst **Müller** die Zahlen 24. 26. 22. 32 als **Nenner für Hundert**, während ich darin nur die je zu Einhundert gehörigen Zehner und Einer erkenne: sodann setzt M. ebensoviel (1830) solare wie bürgerliche Tage an, während ich nur 1800 solare Tage den 1830 Nycthemeren gegenüber stelle: und drittens hat M. für die lava der nâkshatra-Tage 32 als Nenner seiner Hunderte, während ich dem einen Hundert nur zwölf lava hinzufüge.

Was zunächst die letzteren beiden Punkte betrifft, so beruht meine Auffassung allerdings nicht auf den von den beiden Handschriften gebotenen Lesarten, sondern auf conjektureller Verbesserung derselben. Diese Conjekturen ihrerseits aber basiren auf festem Grunde; auf der Probe nämlich, welche behufs Verificirung der obigen Rechnung anzustellen ist, was M. auffälliger Weise offenbar gänzlich unterlassen hat. Die Resultate der Angaben für die vier Zeitmaafse müssen ja doch, weil auf das ihnen allen gemein-

[1]) bürgerliche Tage (sâvana).
[2]) des synodischen Mondmonats (tithi).
[3]) des periodischen Mondmonats.

sam zu Grunde liegende Maafs des fünfjährigen Cyclus hinauslaufend, unter einander identisch sein. Stellen wir diese Probe zunächst einmal mit M.'s Ansätzen an, so ergeben sich daraus folgende Resultate:

1830 Nycthemera zu 2400 lava sind in summa 4,392,000 lava,
1830 solare Tage zu 2600 „ „ „ „ 4,758,000 lava,
1860 lunare Tage zu 2200 „ „ „ „ 4,092,000 lava,
2010 siderische Tage zu 3200 „ „ „ „ 6,432,000 lava.

Statt der nothwendigen Uebereinstimmung finden wir somit hier die gröfsten Verschiedenheiten. Und wie wäre dies auch anders möglich. Wird ja doch bei den siderischen Tagen, von denen 180 mehr als von den Nycthemeden auf den Cyclus gehen, die (pag. 707) somit also die kleinsten Tage sind, nichtsdestoweniger in völlig widersinniger Weise jedem derselben eine um ein ganzes Drittheil gröfsere Summe von lava-Theilen (3200 lava) zugewiesen als einem Nycthemeron (mit 2400 lava), während vielmehr eben gerade das Umgekehrte stattfinden, der siderische Tag um ein gutes Zehntel weniger lava-Theile umfassen mufs. Wenn somit auch beide Handschriften: dvâtrinçam çatam bieten, was Müller mit 3200 übersetzt (während es wie wir sogleich sehen werden nur 132 bedeuten könnte), so darf uns dies doch nicht hindern, eine Corruptel des Textes anzunehmen[1]), und ist resp. die von mir gemachte Conjektur dvâdaçam çatam (112, M. würde freilich sagen: 1200!) theils den Zügen der Buchstaben möglichst nahe sich anschliefsend, theils

[1]) Wie verderbt beide Handschriften Somâkara's sind, liegt, nach meinen Mittheilungen daraus, nunmehr wohl klar genug vor Augen: vergl. z. B. das schol. zu v. 25, wo statt ekonacatvârinçat 39 der Rechnung nach saptatrinçat 37 herzustellen ist (s. Jyot. pag. 85 n.).

wie die Probe uns sogleich lehren wird dem Zusammenhange unbedingt am Besten entsprechend. Nicht minder widersinnig ferner ist es, wenn von den solaren Tagen, deren jeder (zu 2600 lava) ein Zwölftel mehr an lava-Theilen enthält, als ein Nycthemeron (zu 2400 lava), dennoch die gleiche Anzahl wie von letzteren auf den Cyclus gerechnet wird! Hier war ich übrigens bei meiner Rektifikation des Textes M. gegenüber insofern im Vortheil, dafs ich aufser der einen ihm allein zugänglichen Handschrift noch eine zweite hatte, deren Lesart zwar auch zur Herstellung des Textes nicht ausreicht, indessen doch wenigstens eine direkte Variante[1]) darbietet, so dafs ich zu meiner Correktur 1800 statt 1830 bereits den Weg gebahnt fand[2]]. Und nun stellt sich die Probe wie folgt:

---

[1]) pratiçvâ (oder patiçvâ, yati°, ati° zu lesen) statt triñçac câ.

[2]] Ich habe für dieselbe hier noch nachträglich aus dem Commentar zur sûryaprajnapti (s. oben pag. 442) eine Bestätigung hinzuzufügen. Die betreffende Stelle findet sich gleich im Eingange des Werkes (1, 1) auf fol. 11 vor. Es handelt sich daselbst um die Zahl der muhûrta, welche einem jeden Monat der vier Jahresarten zukommen (vergl. noch 12, 1 fol. 171 b). Die Berechnung geschieht auf Grund des Umfangs des fünfjährigen yugam zu 1830 Nycthemera (ahorâtrâḥ, mascul., oder râtriṃdivâni), sowie des Umfangs eines jeden dgl. ahorâtra zu 30 muh. (des muhûrta resp. hier, s. Stevenson Kalpasûtra p. 88, wohl zu 77 lava?). Malayagiri's Angaben nun — vom Text erhalten wir nur die sich offenbar auf den nakshatramâsa beziehenden Worte: tâ aṭṭha d. i. tâ ashṭau — sind die folgenden:

1. der nakshatramâsa hat 27 ahorâtra + $9\frac{27}{67}$ muhûrta = $819\frac{27}{67}$ muhûrta: es giebt nämlich 67 dergl. Monate im yuga (: zählen wir resp. den nakshatra-Monat zu dreifsig nakshatra-Tagen, so hat das yugam deren 67 × 30 = 2010).
2. der sûryamâsa hat $30\frac{1}{2}$ ahorâtra = 915 muhûrta: es giebt deren resp. 60 im yuga (: zählen wir den sûrya-Monat zu 30 sûrya-Tagen, so hat das yugam deren 60 × 30 = achtzehnhundert).
3. der candramâsa hat $29\frac{32}{62}$ ahor. = $885\frac{30}{62}$ muh.: es giebt deren resp. 62 im yuga (: zählen wir den candra-Monat zu 30 candra-Tagen, so hat das yugam deren 62 × 30 = 1860.)
4. der karmamâsa (bürgerliche Monat) hat 30 ahor. = 900 muh. (: es giebt deren resp. 61 im yuga : zählen wir den karma-Monat zu 30 karma-Tagen [= Nycthemeron], so hat das yugam deren 61 × 30 = 1830).

1830 Nycthemera	zu 124 lava sind in summa			226,920 lava,
1800 solare Tage	zu 126 „	„ „ „		226,800 lava,
1860 lunare Tage	zu 122 „	„ „ „		226,920 lava,
2010 siderische Tage	zu 112 „	„ „ „		225,120 lava.

Hier ist die Uebereinstimmung eine nahezu völlige. Bei den solaren Tagen (pag. 708) ist nur eine Differenz von 120 lava, bei den siderischen allerdings eine gröfsere von 1800 lava. Die erstere Differenz von 120 lava kommt bei einer so grofsen Summe natürlich gar nicht in Betracht. Und was die zweite Differenz von 1800 lava betrifft, so ist dieselbe auch theils nicht gerade sehr bedeutend, theils ist dabei wohl auf das Wort: pramâṇena „dem Durchschnitt nach" Gewicht zu legen, welches Garga der Angabe über den Umfang des siderischen Tages zu 112 lava beifügt, wodurch dieselbe somit nur als eine ungefähre, nicht als eine ganz exacte bezeichnet wird. An letzterer Angabe, dvâdaçaṃ çatam (112) läfst sich jedenfalls, einfach des Metrums wegen, nichts ändern: es würde ja auch überdem eine Erhöhung der lava-Zahl pro Tag nur um Eins (113 lava) die Gesammtsumme der lava des Cyclus bereits um 200 (resp. 210) überschreiten. Auch in der Summe der Tage im folgenden Verse läfst sich für die Angabe des Textes daçottare dve sahasre (2010) des Metrums wegen keine irgend passende Aenderung treffen; es würden ja nämlich eigentlich $2026\frac{1}{14}$ siderische Tage zu 112 lava nöthig sein, um die Gesammtsumme von 226,920 lava zu erreichen: statt daçottare müfste es also streng genommen shaḍviñçatyuttare heifsen, was nun aber eben nicht in den Vers pafst; und etwa shaḍviñçe ca, was dasselbe bedeuten würde, direkt an die Stelle von daçottare zu setzen, würde denn doch wohl etwas zu kühn sein, — obschon frei-

lich nicht etwa kühner, als die nach der Note auf p. 463 im schol. zu Jyot. v. 25 nöthige Aenderung von ekonacatvârinçat in saptatrinçat.

Nun zum wenigsten stimmt diese Probe jedenfalls besser, wie die vorige! — Und zwar ergiebt sich die unbedingte Richtigkeit des gewonnenen Resultates, wenn wir die Probe nunmehr noch auf eine andere Weise anstellen, jenes Resulat nämlich mit den faktischen Verhältnissen zusammenhalten. Nach meiner Auffassung nämlich hat also das Nycthemeron 124 lava, und das Maafs des lava stellt sich somit (1440 Minuten dividirt durch 124) auf $11\frac{19}{31}$ Minuten. Die Gesammtsumme des Cyclus mit 226,920 lava entspricht daher der Summe von 2,635,200 Minuten: und dies sind nur c. 5400 Minuten mehr, als einem Cyclus von fünf Jahren faktisch zukommen ($1826\frac{1}{4} \times 1440$ = 2,629,800)! (pag. 709) Bei der solaren Rechnung (mit 120 lava minus) sind es gar nur 3728 Minuten zu viel, bei der siderischen (mit 1800 lava minus) indessen freilich 15500 Minuten zu wenig. Wenn nun dagegen nach M. „a lava would correspond to 36 seconds of our time“, so würde die Cyclussumme seiner Nycthemera (1830 zu 2400 lava) mit 4,392,000 lava allerdings auch gerade die Summe von 158,112,000 Sec. (2,635,200 Minuten) ergeben[1]), aber die seiner solaren Tage (1830 zu 2600 lava) mit 4,758,000 lava würde die Summe von 171,288,000 Secunden (resp. 2,854,800 Minuten) betragen, während fünf Jahre denn doch bekanntlich eben nur über ($1826\frac{1}{4} \times 1440 \times 60$) 157,788,000 Sec. (2,629,800 Minuten) zu disponiren haben!

---

[1]) Die Multiplicatoren, $2400 \times \frac{3}{5}$ (Min. nämlich = 36 Sec.) und $124 \times 11\frac{19}{31}$, sind hier eben identisch (1440 Minuten).

Und bei seinen siderischen Tagen (2010 zu 3200 lava) steigt die Differenz natürlich erst recht noch, und zwar nahezu um die Hälfte der dafür disponiblen Summe: es ergeben sich (6,432,000 × 36) 231,552,000 Secunden (3,859,200 Min.) statt 157,788,000. Bei seinen lunaren Tagen endlich (1860 zu 2200 lava) ergiebt sich ein sehr bedeutendes Minus, nämlich nur die Summe von (4,092,000 lava × 36) 147,212,000 Secunden (2,455,200 Minuten).

Es sprechen übrigens für meine Auffassung des lava als des 124sten Theiles eines Nycthemeron, welcher gegenüber — denn er citirt dieselbe [1]) — M. den lava als nur $\frac{1}{2400}$ der Tagnacht ansetzt, ganz abgesehen von obigen beiden Rechnungsproben, ferner auch noch zwei andere ganz ebenso entscheidende Umstände, einestheils nämlich direkte Angaben über den Umfang des lava, und anderntheils nicht minder direkt der Sprachgebrauch und die Grammatik. — Was zunächst den ersteren Punkt betrifft, so werden die betreffenden Angaben in eben dem Comm. des Jyotisham, aus welchem M. die obigen Angaben Garga's entlehnt hat, wiederholentlich, und zwar als auf eben diesen Garga zurückgehend, angeführt. Zu v. 12. 29. 37. 41 nämlich beruft sich Somâkara auf zwei Verse desselben, des Inhalts, dafs durch den täglichen Verlust zweier lava nach Verlauf einer Jahreszeit (d. i. nach 61 lunaren Tagen) ein zweiundsechzigster lunarer Tag (tithi) zu (pag. 710) Stande komme, womit denn der Doppel-lava als der 61. Theil eines solchen klar und deutlich bezeichnet ist. Und hiezu stimmen denn vortrefflich

---

[1]) p. 51: „Prof. Weber takes caturviṅçachatâtmakam for one hundred and twenty four“.

unsere obigen Annahmen. Der lunare Tag hat 122 lava; die Differenz desselben von dem Nycthemeron zu 124 lava beträgt zwei lava: nach 61 Nycthemeren ist somit die Summe von 122 lava, resp. ein ganzer lunarer (62ster) Tag gewonnen, es entsprechen dieselben resp. 62 lunaren Tagen.

Nicht minder entscheidend aber sind die Regeln des Sprachgebrauches und der Grammatik. Die Worte çataṃ lavânâṃ shaḍvinçam, lavânâṃ dvâvinçaṃ çatam, lavânâṃ dvâdaçaṃ (dvâtrinçam die Handschriften) çatam können nur 126, 122, 112 (132) lava bedeuten, nichts anderes. Bei lavânâṃ caturvinçachatâtmakam („124 enthaltend") dagegen, wo das Zahlwort als erstes Glied des Compositums (und zwar in einer ungewöhnlichen Form vinçat für vinçati) erscheint, ist in Folge dessen allerdings nicht so klar, wie es zu fassen ist. In der sehr verderbten Handschrift aus dem E. I. H. ist denn auch in der That 2400 in Ziffern beigeschrieben. Dasselbe ist der Fall in der andern, sonst etwas besseren (Muirschen) Handschrift. Da die letztere übrigens caturvinçatiçatâtmakam liest [1]), was gegen das Metrum ist, so liegt es nahe die Textlesart geradezu in caturvinçaçatâtmakam zu amendiren, wo dann die Identität mit den andern drei Bezeichnungen weit schärfer (p. 711) hervortreten würde.

[1]) resp. caturvinçati 2400 çatâtmakam. Diese falsche Auffassung des Wortes als 2400 verdankt ihren Ursprung offenbar irgend einem Schreiber, und ist dann mechanisch von den folgenden Copisten nachgeschrieben worden, bis sich denn schliefslich auch M. durch sie hat irre führen lassen. — Im Çatap. Brâhm. 10, 4, 2, 25 scheint allerdings etwa eine Unterabtheilung des muhûrta in je 80 Theile (wo dann jeder dieser Theile in der That $\frac{1}{2400}$ des Tages sein würde) mit im Auge gehabt zu werden (vergl. Zeitschr. der D. M. G. 15, 138 n.); es ist dies indessen nur eine Möglichkeit, die durch keine anderweitige dergl. Angabe gestützt wird, und hier in unserm Falle kann es sich nun einmal in keiner Weise um dgl. handeln.

In ihnen allen ist nämlich dem Singular Hundert eine Ordinalzahl als Apposition resp. als possessives Adjektiv koordinirt. Nach Pâṇini 5, 2, 45. 46 nun ist dies für alle zu einem Hundert gehörenden Zehner („für Wörter auf °daçan oder auf °çat, und für vinçati“) einfach die gewöhnliche Regel, und der Sprachgebrauch der Brâhmaṇa, Sûtra etc. bestätigt dies in so durchgreifender Weise, dafs ich es eigentlich für völlig unnöthig halte, hier noch Beispiele dafür anzuführen. Zum Ueberflusse indessen verweise ich für dvâdaçaṃ çatam 112 auf Kâty. 24, 7, 14. 9, 14. 11, 5. 10, 2, 11. Çâñkhây. 7, 17, 17. Lâṭy. 8, 1, 17. 8, 47. 10, 6. 9, 1, 3. 4, 20. Kauç. 66: für caturvinçaṃ çatam 124 auf Kâty. 22, 10, 14. Lâṭy. 9, 4, 4: und zum Ersatz für 122. 126. 132, die mir nicht zur Hand sind, auf: shaṭshashṭaṃ çatam 166 Lâṭy. 8, 5, 26, trayastrinçaṃ çatam 133 Çatap. 13, 5, 4, 12, catuçcatvârinçaṃ çatam 144 ibid. 10, 4, 2, 8, dve dvâpañcâçe çate 252 ibid. 7, 3, 1, 48, und pañcadaçe çate 215 Çâñkh. 10, 12, 14. Die Bedeutungen 2400, 2600, 2200, 3200 dagegen würden durch Verbindung des Wortes Hundert mit den betreffenden Cardinalzahlen zu geben sein, sei es durch Coordinirung derselben, wo dann çatam im Plural steht, oder durch direkte Vereinigung beider zu einem Compositum, dessen Schlufsglied çatam sowohl als Plural[1]) wie als Singular flectirt werden kann. Und zwar liebt in letzterem Falle der Sprachgebrauch (auch des Jyotisham z. B.) die Anfügung des Feminal-Affixes î, wie wir denn auch hier bei Garga in v. 3 in der besseren Handschrift ashṭâdaçaçatî haben (die an-

[1]) und zwar dann als Adjectiv konstruirt, vgl. triçatâḥ (300) çañkavaḥ Ṛik 1, 164, 48. Ath. 11, 5, 2,

dere hat çatam) und in v. 11 so in beiden Handschriften lesen [1]). Das Compositum (pag. 712) mit neutraler Singularform dagegen pflegt in den Brâhmaṇa und Sûtra stets einhundert nebst der voraufgehenden Ziffer zu bedeuten, so ekaçatam 101 im Çatap. Br. 10, 2, 6, 10. 13, 2, 1, 6. 6, 8 (und in ekaçatadhâ, ekaçatavidha), ferner dviçatâksharâ 102silbig Nidânas. 1, 5, triçatam 103 bei Çâñkh. 9, 20, 14. 14, 32, 14. catuḥçatam 104 bei Çâñkhây. 18, 18, 1. 8. Lâty. 10, 6, 8. 7, 11 und Vâlakhilya 7, 3 [2]), pañcaçatam 105 Lâṭy. 4, 3, 18, saptaçatam 107 Nir. 9, 28, ashṭâçatam 108 im Çat. 10, 4, 2, 23. 24, daçaçatam 110 bei Çâñkh. 11, 13, 6. Lâṭy. 9, 6, 18, shaṭçatam 106 und dvâdaçaçatam 112 im Çatap. 12, 2, 1, 7, viñçatiçatam 120 ibid. 7, 3, 1, 43 (wo sapta viñçatiçatâni = 720). 10, 4, 2, 8. 12, 3, 5, 12. Çâñkh. 11, 13, 6, ashṭâviṇçatiçatam 128 im Pañcav. Br. 18, 3, 2, triñçachatam 130 im Ṛik 6, 27, 6, shashṭiçatam 160 in trîṇi shashṭiçatâni 360 Çâñkh. Br. 3, 2. 16, 9. 19, 8. çr. 4, 15, 19. Kâty. 25, 8, 15. Âçval. 8, 13. Kauç. 83, navatiçatam 190 Çâñkh. br. 15, 5: — und so liefse sich denn auch oben die Lesart caturviñçachata° (für °çatiçata°) im Sinne von 124 völlig als zu Rechte bestehend vertheidigen.

Mit dem Vorhergehenden meine ich die alleinige Möglichkeit der von mir gegebenen Interpretation der betreffenden Angaben Garga's zur Genüge dargethan zu haben, und verweise daher behufs der weiteren Beurtheilung

---

[1]) In v. 8 ist das Compositum Beiwort zu yugam, somit als possessives Adjectiv „aus 1800 bestehend", zu fassen und schon darum ist es grammatisch unmöglich, dafs triñçac ca noch als dazu gehörig voraus gehen könnte. — In v. 14: daçottare dve sahasre liegt eine periphrastische Umschreibung vor, unter Zuhülfenahme des Wortes uttara (sonst auch adhika u. dgl.): „zwei um zehn vermehrte Tausende".

[2]) catuḥsahasram in Ṛik 5, 30, 15 bedeutet allerdings wohl 4000; catuḥ ist hier dann wohl im Sinne des Adverbiums quater zu fassen.



dieser Angaben auf die betreffende Darstellung in meiner Ausgabe des Jyotisham. Bei der grofsen Auktorität, deren M.'s Name in England sich erfreut, liegt die Befürchtung nahe, dafs sich die englischen Astronomen durch seine irrthümliche Interpretation derselben zu falschen Folgerungen über den Werth der Angaben Garga's überhaupt verleiten lassen könnten, und dem möchte ich hiermit vorgebeugt haben.

Ich kann hiebei im Uebrigen nicht umhin die gegenwärtige Gelegenheit noch dazu zu benutzen, um mein in der That sehr lebhaftes Befremden darüber auszusprechen, wie es möglich ist, dafs M. mit Bezug auf meine beiden Abhandlungen „die vedischen (pag. 713) Nachrichten von den nakshatra" auf der einen Seite (p. 42 not.) sagen kann: „I differ from nearly all the conclusions at which Prof. Weber arrives", während er doch gleich auf der nächstfolgenden Seite als seine eigenen Ansichten es hinstellt: (I maintain), 1) that the nakshatras were suggested to the Hindus by the moons sidereal revolution; 2) that they were intended to mark certain equal divisions of the heavens; and 3) that their number was originally twenty-seven, not twenty-eight. Nun, dies ist ja ganz dasselbe, was ich meinerseits Biot gegenüber behauptet und bewiesen habe. Die einzige Differenz M.'s von mir besteht hiebei nur darin, dafs ich aus verschiedenen Gründen die Vermuthung aufgestellt habe, dafs das ganze nakshatra-System nicht ursprünglich in Indien heimisch, sondern den Indern von Babylon aus zugekommen sei. Und an dieser Vermuthung halte ich denn allerdings auch noch gegenwärtig fest. M.'s Einwürfe gegen dieselbe erschöpfen das schwierige Thema nakshatra-

sieou-menâzil in keiner Weise, zumal sie zum Theil geradezu auf irrigen Voraussetzungen beruhen. Wenn er z. B., um die Beziehungen der beiden erstgenannten Systeme abzuschneiden, sich darauf beruft, dafs die chinesischen sieou ursprünglich 24 an der Zahl gewesen, erst sekundär zu 28 erhoben seien, so ist hiegegen einfach zu bemerken, dafs dies nur eine Vermuthung Biot's, keineswegs aber ein Factum ist: es erscheinen vielmehr die sieou, sobald ihre Zahl überhaupt genannt wird, stets nur in der Zahl von 28. — Wenn ferner M. die Identität der Angaben über die Dauer des längsten Tages für Babylon bei Ptolemaios, und für Indien im Jyotisham [1] als rein zufällig und irrelevant für die Annahme eines gemeinsamen Ursprunges bezeichnet, so läfst er doch dabei den von mir bereits Naksh. 2, 400 hervorgehobenen sehr erheblichen Umstand völlig aufser Acht, dafs auch für das dritte bei der naksh.-Frage in Betracht kommende Land, für China, ganz dieselbe Angabe sich findet. Soll auch dies reiner Zufall sein? Nun, dies wäre wenigstens ein sehr merkwürdiger Zufall. — Ebensowenig verstehe ich übrigens den mir gemachten Vorwurf (p. 42), dafs ich es mir nicht in

---

[1] s. Jyotisha p. 29. 30 (wo Zeile 7 natürlich zu lesen: 9 Stunden 36 Minuten). — Ganz ebenso wird auch in der Sûryaprajnapti im Verlauf von 1, 1 (12 b—16 b) der längste Tag, resp. die längste Nacht zu 18 muhûrta, d. i. 14 Stunden 24 Minuten, angegeben und ausführlich erörtert. Es galt dies offenbar für eine solenne Angabe, deren Uebereinstimmung mit der Wirklichkeit zu untersuchen man sich gar nicht die Mühe nahm. — Bot dieselbe ja doch ein sehr bequemes Rechenexempel an die Hand. Von den 30 muhûrta des ahorâtra gehörten dem Tage und der Nacht der Aequinoktien je 15 muhûrta: wie bequem ergaben sich daraus für die Solstitien die Zahlen 18 und 12 dgl., das eine Mal für Tag und Nacht, das andere Mal für Nacht und Tag. Bequemer noch freilich wären, vom Standpunkte des einfachen Rechnens aus, die Zahlen 20 und 10 gewesen: und dafs man nicht sie, sondern 18 und 12 genommen hat, ist eben ein Beweis dafür, dafs es sich hierbei denn doch nicht blos um ein Rechenmanöver, sondern eben um eine traditionelle Ueberlieferung handelt.

jedem einzelnen Falle klar gemacht hätte, ob die (pag. 714) Monate, von denen ich spreche, periodische oder synodische seien. So viel ich weifs, hat vor mir überhaupt noch Niemand darauf hingewiesen, dafs eine dgl. Scheidung für Indien überhaupt vorzunehmen ist: der Gebrauch der periodischen (nâkshatra, siderischen) Monate daselbst ist eben bisher noch nirgendwo speciell erörtert worden. Sollte nun M. wirklich noch ein neues specielles Merkmal zur Hand haben, an welchem stets sofort zu erkennen wäre, wie in jedem einzelnen Falle die Monate, von denen eine Textstelle spricht, aufzufassen sind, ob als sâvana, als periodische, oder als synodische, — aufser den von mir selbst bereits angeführten Angaben ist mir eben bis jetzt nichts dergl. weiter zugänglich geworden — so würde ihm die Wissenschaft dafür in der That zu Danke verpflichtet sein. Es ist freilich in dieser Beziehung nicht gerade sehr vielsprechend, dafs M. selbst hier in seiner Abhandlung, bei Gelegenheit der auf p. 20. 21 aus dem Jyotisham angeführten Angaben über die Monatsdata der Solstitialpunkte, seinerseits die Probe nicht besteht, vielmehr in unrichtiger Weise die betreffenden Monate als aus Nycthemeren bestehende „sâvana months“ bezeichnet. Professor Donkin, dem er jene Angaben mitgetheilt hatte, weist (p. 80) mit Recht darauf hin, dafs es sich hier nur um lunare Tage, resp. um synodische Monate handeln könnne, und so habe auch ich die Stelle verstanden, s. Jyotisha p. 31. 32. A. W.

Miscellen.

1. vâc und λόγος.

Der Logos des Johannes-Evangeliums ist bekanntlich in neuplatonischen Ideen, resp. somit auf alexandrinischem Boden wurzelnd. Bei der nahen Verbindung nun, in welcher Alexandrien schon damals mit Indien stand, liegt die Vermuthung nahe, ob nicht etwa auf die Entstehung jener neuplatonischen Ideen die gleichen Anschauungen der indischen philosophischen Systeme von Einfluſs gewesen seien. Ohne irgend über diese Frage ein Urtheil damit abgeben zu wollen, halte ich es doch für angemessen, hier einmal die Correlate, welche in specie dem λόγος in Indien zur Seite treten, und ausschlieſslich der Brâhmaṇa-Periode der dortigen heiligen Literatur angehören, zu gruppiren, soweit mir gerade betreffende Data zur Hand sind.

Das älteste Dokument der Art [1]) ist der schon 1805 von Colebrooke (essays 1, 32) übersetzte [2]) Hymnus des

[1]) indessen offenbar der Brâhmaṇa-Periode, nicht der eigentlichen Ṛik-Periode angehörig, wie dies insbesondere gleich der erste Vers mit seiner Aufzählung der vier Götterklassen der rudra, vasu, âditya und viçve deva bezeugt (vgl. Pet. Sanskr.-W. unter âditya): doch ist die Sprache im Uebrigen alterthümlich genug. — Der ganze Hymnus kehrt auch in der Ath. S. 4, 30 wieder, mit einigen sekundären Varianten, und mit Umstellung einiger Verse.

[2]) danach dann auf H. Windischmann's Veranlassung in deutscher Uebersetzung, durch Prof. Merkel, auch in Bopp's Conjugations-System (1816).

10. Buches der Ṛiksaṃhitâ (10, 125), welcher den Angaben Yâska's (Nir. 7, 2) und der Anukramaṇî nach von der Vâc (Âmbhṛiṇî) selbst herrührt, und von ihr in „praise of herself as the supreme and universal soul" abgefaſst ist, wozu Colebr. die weitere Erklärung hinzufügt: „Vâc signifies speech and she is the active power of Brahmâ, proceeding from him".

Derselbe lautet:

1. Mit den Rudra wandle ich, mit den Vasu, ich mit den Âditya, den Viçvadeva, | den Mitra und Varuṇa, Beide trag' ich, ich die beiden Açvin, ich Indra, Agni.

2. Ich trage den (gährend) aufschäum'nden soma, ich den Tvashṭar, Pûshan und auch den Bhaga, | ich schaffe dem Opfergabspender Gabe, dem Wohlmein'nden, Opfernden, Soma-Press'nden.

3. Ich bin Kön'ginn, Schaarerinn der Reichthümer, bin einsichtsvoll, erste der Opferwürdgen: | mich haben die Götter vielfach vertheilet, als an vielen Orten steh'nd, viel durchdringend.

4. Durch mich iſst dér Nahrung, wer irgend siehet, wer athmet und wer da Gesprochnes höret: | nicht wissend es, ruhen sie alle auf mir [1]). Hör du! hört es! Glaubwürdges ich dir sage.

5. Ich selbst bin es, die da all dieses redet, was da lieb den Göttern und was den Menschen: | wen ich wünsche, jeden den mach' ich mächtig, zum Priester [2]) ihn, mach' ihn zum Seh'r, zum Weisen.

---

[1]) amantávo mā́ṃ tá úpa kshiyanti, Colebrooke irrig: (who) knows me not, is lost: — mâm gehört nicht zu amantavaḥ, sondern zu upakshiyanti, und dies ist nicht eine Form der √ kshi Cl. 5. vernichten, sondern der √ kshi Cl. 6 bewohnen.

[2]) tám brahmā́ṇaṃ tám ríshiṃ táṃ sumedhā́m.

6. Ich spanne den Bogen an für den Rudra, zum Tödten des Bösen, des brahman-Feindes, | ich mache auch Zwietracht unter den Leuten [1]), ich durchström' den Himmel und auch die Erde.

7. Ich zeuge im Haupte den Vater dieses. Doch mein Geburtsort ist im Wass'r, im Meere. | Von da streich' ich hin über alle Welten; den Himmel dort streif' ich mit meiner Hoheit.

8. Ich wehe hin, ähnlich dem Wind (verhauchend): alles was ist, fasse ich an (es packend). | Jenseiten des Himmels, jenseit der Erde — so grofs fürwahr bin ich durch meine Gröfse.

Der Hymnus enthält zwar keine unmittelbare Angabe darüber, dafs die Vâc die Redende ist: indessen beweisen die Femininalformen in v. 3 u. 8 doch eben für das feminine Geschlecht des Redenden, und die Tradition hat somit in der That die Intention des Dichters wohl richtig bewahrt, wenn sie die Vâc (Âmbhṛiṇî) als Gottheit des Hymnus (freilich zugleich auch als Dichterinn desselben!) aufführt [2]). Und zwar ist damit ferner auch in der That wohl: „the active power" — zwar nicht: „of Brahmâ", wie Colebr. angiebt, d. i. des Mascul. brahmán, wohl aber: — „of Brahman", des neutralen bráhman nämlich, gemeint [3]). — „Die Gewässer, der Ocean", den sie als ihre

---

[1]) „for the people I make war (on their foes)" Colebr.

[2]) Nach Çânkh. çr. s. 6, 11, 11 wird der Hymnus beim Opfer eines der vâc geweihten Opferthieres (vâgdevatyasya) verwendet: nach Kauç. 10 zur ersten Darreichung von Nahrung an das neugeborene Kind, noch ehe es die Brust bekömmt (als Mittel, dadurch seinen Geist zu wecken, medhâjananam).

[3]) Auf Grund jener Bezeichnung der Vâc als Âmbhṛiṇî die Gottheit des Hymnus direkt als: Donner (vgl. Nir. 11, 28) zu verstehen, ist schwerlich gerathen, wiewohl im Uebrigen natürlich, unbeschadet der Etymologie des Wortes ambhṛiṇa, die dunkel bleibt, die vâc âmbhṛiṇî, wo sie in einem



Geburtsstätte nennt, ist das chaotische Urprincip, die Urmaterie, in welcher alles, was zur Entfaltung kommen soll, noch in gleicher Ununterschiedenheit in und neben einander ruht (s. oben pag. 2. 72. 74): sie selbst ist die erste Emanation daraus [1]), die allem Uebrigen Halt und Leben giebt, und die auch „den Vater dieses", des Weltalls nämlich, d. i. den prajâpati [2]), den brahmán, in ihrem Haupte [3]) zeugt, aus ihrem Haupte hervorgehen läfst, womit offenbar seine rein geistige Entstehung versinnbildlicht werden soll. Sie bildet somit die Zwischenstufe zwischen dem Absoluten (bráhman, neutr.) und dem persönlichen Wesen, welches als Vater des Universums in den Brâhmaṇa erscheint. — Im Johannes-Evangelium fehlt nun freilich die Urmaterie, an ihre Stelle tritt der θεός selbst, aber —

Texte wirklich vorkommen sollte, jedenfalls eher mit dem Pet. Sskr.-W. als Donner, resp. als „Tochter der grofsen Kufe = Wolke" zu verstehen sein wird, denn mit Euhemeros Goldstücker als „Tochter eines ṛishi Ambhṛiṇa" (!). In der That geht Letzterer in seiner brahmanischen Orthodoxie, um nur ja der heiligen Tradition der Inder nicht zu nahe zu treten, so weit, die im Schlufsvança des Çat. Brâhm. 14, 9, 4, 33 als unmittelbare Schülerinn des Sonnengottes aufgeführte Ambhiṇî, die daselbst als Lehrerinn der Vâc erscheint, wirklich als „the name of a female teacher aufzufassen", während doch klar genug diese Theilung der vâc âmbhṛiṇî in zwei Persönlichkeiten nur ein Werk scholastischen Mifsverständnifses ist.

[1]) Wie der Wind weht sie (v. 8), selbst also geisterhaft, wesenlos, und doch Allem Wesen und Halt gebend: oder sollte bei diesem Vergleich etwa auch daran zu denken sein, dafs der über die Gewässer dahinstreichende Wind Schall erzeugt und somit die Ursache zum Entstehen der vâc wird? — Auch von prajâpati heifst es indefs am a. O. (oben pag. 2), dafs er wie der Wind, wie ein Hauch über den Wassern schwebte.

[2]) Mit dem Namen vâcya prajâpati, Prajâpati Sohn der Vâc, bezeichnet die Anukramaṇî des Ṛik den Dichter der Hymnen 3, 38. 54—56. 9, 84. Offenbar ist auch hier, wie bei der vâc âmbhṛiṇî selbst, die mystische Beziehung auf obige Vorstellung vorliegend, nicht etwa an einen wirklichen ṛishi Prajâpati, Sohn einer Dichterinn Vâc zu denken, wie Euhemeros redivivus zu thun gebieten würde.

[3]) Aehnlich heifst es Pañc. 6, 5, 1, dafs die Sonne aus dem Haupte des nach Vervielfältigung begehrenden prajâpati hervorgegangen sei: prajâpatir akâmayata bahuḥ syâm prajâyeyeti, so 'çocat tasya çocata âditya mûrdhno 'sṛijyata. Und vergl. auch die Geburt des Çrî aus der der Stirn des Vishṇu entwachsenen Lotusblume, oben pag. 3, 356.

dies bei Seite — bietet im Uebrigen obiger Hymnus in der That eine treffliche Parallele zu den Worten: *ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. Πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν, ὃ γέγονεν. Ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.*

Und in den Brâhmaṇa-Stellen tritt die Analogie als eine noch schärfere hervor, insofern in ihren Legenden vielfach ebenfalls die Urmaterie (die âpas, das asat, das bráhman) ganz bei Seite tritt, prajâpati aber in völliger Selbstherrlichkeit als Schöpfer des Alls erscheint, die vâc resp. (nicht als seine Zeugerinn, sondern) als seine Genossinn, im Verein mit welcher, und durch welche er seine Schöpfung vollzieht. So Kâṭhak. 12, 5 (und 27, 1) prajâpatir vâ idam âsît, tasya vâg dvitîyâsît, tâm mithunaṃ samabhavat, sâ garbham adhatta, sâ 'smâd apâkrâmat, semâḥ prajâ asṛijata, sâ prajâpatim eva punaḥ prâviçat: Prajâpati war (all) dieses: die vâc war ihm als Zweite (Genossinn): ihr wohnte er fleischlich bei: sie empfing von ihm einen Keim: sie schritt von ihm weg: sie entliefs (schuf) diese Geschöpfe: sie ging wieder ein in Prajâpati. — Oder Pañc. 20, 14, 2 prajâpatir vâ idam eka âsît, tasya vâg eva svam âsîd vâg dvitîyâ, sa aikshate: 'mâm eva vâcaṃ visṛijâ iyaṃ vâ idaṃ sarvaṃ vibhavanty eshyatîti, sa vâcaṃ vyasṛijata, se'daṃ sarvaṃ vibhavanty ait, so'rdhvo'dâtanod yathâ'pâṃ dhârâ saṃtataivam. | Prajâpati war dieses einzig. Ihm war die vâc nur als eigenes, die vâc als Zweite. Er erschaute: ich will diese vâc entlassen, sie wird dieses Alles bewältigend wandeln. Er entliefs die vâc. Sie wandelte dieses Alles bewältigend. Sie spannte sich aufwärts in die Höhe, wie eine feste Wasserwoge, also".

— Als Prajâpati nach der Schöpfung müde war, richtete ihm die vâc Licht empor (ihn damit zu stärken): prajâpatiḥ prajâ asṛijata, so 'tâmyat, tasmai vâg jyotir udagṛihṇât | so 'bravît, ko me 'yaṃ jyotir udagrahîd iti | svaiva te vâg ity abravît | tâm abravîd: virâjaṃ tvâ chandasâṃ jyotish kṛitvâ yajântâ iti, Pañc. 10, 2, 1. — Er zeugte den Keim, mit dem er durch Nachsinnen schwanger war, mittelst der vâc [1]), Pañc. 7, 6, 1 ff.: prajâpatir akâmayata: bahuḥ syâm prajâyeyeti, sa tûshnîm manasâ 'dhyâyat, tasya yan manasy âsît, tad bṛihat samabhavat | 2. sa âdîdhîta: garbho vai me 'yam antar hitas, taṃ vâcâ prajanayâ iti | 3. sa vâcaṃ vyasṛijata, sâ vâg rathantaram anvapadyata | . . . | 5. tato bṛihad anuprâjâyata. 1. Prajâpati wünschte: „ich möchte viel sein, ich möchte (gebären) zeugen". Er sann schweigend in seinem Geiste (manasâ). Was ihm im Geiste war, das wurde zum bṛihat (sâman). — 2. Er dachte nach: „der Keim, der mir im Innern ruht, ihn will ich durch die vâc zeugen". — 3. Er entliefs die vâc. Sie ging hinter dem rathantaram (sâman) drein . . . . — 5. Darauf ward hinterdrein (auch) das bṛihat geboren". — Benfey im Sâma-Glossar citirt aus schol. zu Pâṇ. 8, 3, 53 die „Vedenstelle: vâcas patim viçvakarmâṇaṃ, den allschaffenden Herrn des Worts (λόγος)": und vâcás páti, Herr der vâc, erscheint Vs. 9, 1 nach Çat. 5, 1, 1, 16 direkt als Name des prajâpati.

Daneben aber wird die vâc auch wieder geradezu mit der çabalî [2]), d. i. mit der bunten Naturkraft selbst

[1]) Hier erscheint die kosmogonische Stellung der vâc doch schon etwas degradirt: das manas geht ihr vorauf, vergl. Çat. 6, 1, 2, 6 ff., wie denn ja auch sonst noch der Wettstreit zwischen Beiden stets zu Gunsten des manas entschieden wird, vgl. z. B. Çat. 1, 4, 5, 8—12.

[2]) vergl. hiezu çabalam als Name des svayam-prakâçam brahma im schol. zu Kaush. Up. pag. 24. 149 ed. Cowell.

identificirt Pañcav. 21, 3, 1 (s. oben 5, 443). — Wenn es etwas Höheres giebt, als Prajâpati, ist es die vâc, sagten Einige, und opferten daher beim vâjapeya-Opfer von den siebzehn dem Prajâpati geweihten Thieren das eine, letzte, der vâc, um sich diese zu erringen (geneigt zu machen): der Verf. des Brâhmaṇa will davon aber nichts wissen, indem er meint, daſs man die vâc schon ohnehin durch alle die vâc, welche in diesen Welten rede, sich zur Genüge ersiege Çatap. 5, 1, 3, 11. — „Die vâc ist der ṛishi Viçvakarman", der Alles Machende, heiſst es Çat. 8, 1, 2, 9 zu Vs. 13, 58 „denn durch die vâc ist alles dieses gemacht", vâcâ hîdaṃ sarvaṃ kṛitam. — „Durch die vâc gehen sie (die Wesen) fort (sterben), durch die vâc gehen sie auf (entstehen sie)", Citat in der Nrisiṅhop. oben pag. 73. — „Dieses Alles ist vâc" Çatap. 11, 1, 6, 18 (: sie ist resp. auch identisch mit indra, dem Sohne des prajâpati!).

Schon in den Sprüchen und Liedern des Veda erscheint die devî vâc vielfach göttlich verehrt, und neben andern Göttern als Gaben spendend u. dergl. Ein ihr als dergl. göttlicher Personification speciell zukommender Beiname ist sarasvatî, die strömende, unter direkter Beziehung auf den Redefluſs, vgl. z. B. Vs. 9, 30. 10, 30. Nir. 11, 27—29. Doch tritt dabei dann das eigentlich kosmogonische Element der vâc noch ganz zurück, und erscheint sie vielmehr als Vertreterinn der Sprache überhaupt, als des Vehikels der priesterlichen Beredsamkeit und Weisheit, in welcher Beziehung von ihr ja auch überaus zahlreiche Legenden der Brâhmaṇa handeln. Aller Wahrscheinlichkeit nach nun ist eben gerade dies der Punkt, aus welchem heraus sich die Vorstellung auch von

der kosmogonischen Bedeutung der vâc erst sekundär entwickelt hat. Wie der Sänger und Priester mit seinem Liede geistige Kräftigung und Erhebung der Götter sowohl wie der Menschen hervorruft, so wird, in äufserster Verherrlichung dessen, die vâc auch als Mittel betrachtet, mittelst dessen Prajâpati seine Schöpfungen vollzieht: ja sie ist in letzter Instanz, wie wir sahen, als die geistigste Zeugerinn hie und da auch geradezu an den Anfang aller Dinge überhaupt, sogar noch über den persönlichen Träger ihrer selbst[1]), gestellt. Diese letztere Vorstellung ist nun zwar nicht allgemein durchgedrungen, jedoch hat sich ein Rest derselben, wie ich meine, auch noch in viel späteren Texten erhalten. Die hohe Stellung nämlich, welche in den Upanishad der heiligen Formel om zugetheilt wird, die vollständige Identificirung desselben mit dem Absoluten, bráhman (neutr.), steht hiermit wohl in genetischer Beziehung, wie sich denn eine Reminiscenz dessen in einigen der betreffenden Stellen sogar auch noch direkt vorzufinden scheint, vgl. z. B. nṛis. tâp. up. 2, 8, 7. 11 (oben pag. 159—161).

Jedenfalls nun läfst sich die kosmogonische Stellung der vâc so, indem man sie nämlich als Höhepunkt der Verherrlichung priesterlichen Dichtens und Wissens ansieht, leicht und einfach begreifen, während die gleiche Stellung des λόγος ohne Vorstufen erscheint, die uns das Entstehen derselben erklärlich machen.

---

[1]) Auch die (unsichtbare) Stimme, welche im Çat. 13, 6, 2, 13 den Prajâpati belehrt, gehört wohl hieher, da sie als ein kosmisches für die Aufrechthaltung der richtigen Ordnung in der Welt sorgendes Princip erscheint, vgl. das hierüber in der Ztschr. der D. M. G. 18, 272 Bemerkte.

2. bhrûṇa, φρῦνος.

Die Embryotödtung (bhrûṇahatyâ) repräsentirt wohl darum die äufserste Stufe aller Sündenschuld (s. oben pag. 117. 118), weil der Sohn zur Fortpflanzung des Geschlechtes nöthig ist, bei einem Embryo es aber zweifelhaft bleibt, welches Geschlechtes derselbe war, wie es im Kâṭh. 27, 9 ausdrücklich heifst: tasmâd garbheṇâ 'vijnâtena bhrûṇahâ: „drum durch Tödtung einer (ihrem Geschlechte nach) unklaren Frucht wird man bhrûṇahan". (Mädchen dürfen nach ihrer Geburt ausgesetzt werden ibid., Ts. 6, 5, 10, 3. Nir. 3, 4, aber nicht Knaben). Der Mörder eines bhrûṇá vernichtet also die Entwicklung eines das Geschlecht fortzusetzen bestimmten Keimes. Es ist nun hierbei auffallend, dafs das Wort bhrûṇa, Fötus, eigentlich nur bei dieser Gelegenheit, wo es sich um die sündhafte Vernichtung eines dergl. handelt, vorzukommen scheint. Sollte dieser Umstand etwa mit folgenden Momenten zusammenhängen? Das griechische φρῦνος, φρύνη Kröte entspricht lautlich dem bhrûṇa (freilich neutrum!) vollständig; halten wir dazu lat. brûtus gefühllos, dumm, so scheint sich ein Mittelglied zu ergeben, welches die Bedeutungen Foetus und Kröte mit einander zu verbinden geeignet ist: vergl. die bei uns übliche Bezeichnung von Kindern als Kröte, dumme Kröte, resp. die analoge Bezeichnung derselben als Würmer, die sich in skr. kṛimilâ, Frau mit vielen Kindern, Würmern (Kuhn in s. Ztschr. 13, 137) wiederfindet, somit wohl bereits der Urzeit angehört haben wird. Die Kröten aber gelten noch jetzt dem Volksglauben in Tirol und Kärnthen als gefeit, weil in ihnen „arme Seelen drin sind", s. Zingerle in Wolf's Ztschr. für D. Mythol. 1, 7—18 (1853) und in s. Buche „Sitten . . . des Tiroler Volkes" (Insbruck 1857) pag. 104, Wuttke deutscher Volks-Aberglaube (Hamb. 1860) pag. 220. Man darf sie nicht tödten, besonders nicht am Allerseelentage. Ueber die elbische Natur der Kröte s. noch Kuhn's Nachweise in den Westphäl. Sagen 2, 21. 22. Abgesehen von dem unheimlichen Wesen dieser Thiere nun, meine ich, liegt hiebei wohl eben eine alte Vermischung der obigen beiden Bedeutungen des Wortes bhrûṇa, Fötus und Kröte, vor, von denen die eine nur im Sanskrit sich erhielt, die andere nur im Griechischen, während die betreffende Gleichstel-

lung selbst an der Kröte haften blieb, resp. auch auf ihre anderen Namen überging. Kuhn hat in s. Ztschr. 1, 200 den Namen φρῦνος mit unserm brune, braun (vgl. babhru) zusammengestellt, und es wäre wohl möglich, daſs auch hierauf zu reflektiren, die braune Farbe resp. als die gefühllose, dumme, ausdruckslose zu betrachten wäre, wie sich ja weiſs und gut, resp. schön, schwarz und böse, resp. häſslich, gegenseitig zu decken pflegen.

3. Göttinn ápvâ (Nigh. 4, 3. 5, 3).

Im Schlachtliede Ṛik 10, 103, 12 wird eine Göttinn apvâ angerufen, die Glieder der Feinde zu ergreifen. Es ist dies die einzige Stelle, wo dieselbe vorkömmt. Roth zu Nir. 9, 33 (pag. 132) meint, sie dürfte eine bestimmte Krankheit sein: ebenso im Pet. Wörtb. In der That erklärt auch Yâska (Nir. 6, 12) das Wort durch: Krankheit oder Furcht, weil ein von der apvâ Ergriffener: apavîyate. Was er damit meint, erhellt nicht. Ich vermuthe, daſs statt dessen: apuvâyate zu lesen ist. Der Sinn wäre dann: weil er unrein wird, sich besudelt; vgl. Ts. 6, 2, 2, 5 yád evá̂ 'syâ 'puvâyáte yán mī́yate, und 6, 3, 2, 3 yát sahópavâsáyet apuvâyéta. Ich meine nämlich, daſs unter dieser Krankheit der Durchfall zu verstehen ist, resp. im Schlachtliede die Furcht, als ihn verursachend. Das Metrum des Verses erfordert ja geradezu, daſs wir den Namen nicht apvâ, sondern apuvâ lesen (grihâṇá̃ 'ñgâni apuve párehi): und es gilt ferner nicht blos das Gleiche von der einzigen Stelle, wo das Wort sonst noch vorkömmt (Atharv. 9, 8, 9), sondern es ist auch — und dies möchte in der That wohl entscheidend sein — daselbst damit eine Krankheit des Bauches gemeint: harimá̃ṇam te áñgebhyo 'pvá̃m (lies: apuvâm) antaródárât | .. bahír nírmantrayâmahe „die Gelbsucht aus den Gliedern dir, die apuvá̃ (oxytonon) drinn'n aus dem Bauch | .. wir jag'n mit diesem Spruch hinaus". A. W.